Jacques Derrida

A VOZ E O FENÔMENO

Jorge Zahar Editor

A VOZ E O FENÔMENO

Introdução ao problema do signo
na fenomenologia de Husserl

JACQUES DERRIDA

A VOZ E O FENÔMENO

Introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl

Tradução:
LUCY MAGALHÃES

Jorge Zahar Editor
Rio de Janeiro

Título original:
La voix et le phénomène

Tradução autorizada da segunda edição francesa, publicada em 1993 por Presses Universitaires de France de Paris, França.

Jorge Zahar Editor Ltda.
rua México 31 sobreloja
20031-144 Rio de Janeiro, RJ
Tel.: (021) 240-0226 / Fax: (021) 262-5123

Editoração eletrônica: TopTextos Edições Gráficas Ltda.
Impressão: Tavares e Tristão Ltda.

ISBN: 2-13-044702-3 (ed. original)
ISBN: 85-7110-291-0 (JZE, RJ)

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

D48v

Derrida, Jacques, 1930-
A voz e o fenômeno: introdução ao problema do signo na fenomenologia de Husserl / Jacques Derrida; tradução, Lucy Magalhães. — Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

Tradução de: La voix et le phénomène
ISBN 85-7110-291-0

1. Fenomenologia. 2. Filosofia moderna. I. Título.

94-0592

CDD — 142.7
CDU — 162.62

"Quando lemos a palavra *eu* sem saber quem a escreveu, temos uma palavra, se não desprovida de significação, no mínimo estranha à sua significação normal."

Recherches logiques

"Um nome pronunciado diante de nós transporta-nos à galeria de Dresde e à última visita que fizemos a ela: erramos pelas salas e detemo-nos diante de uma tela de Téniers que representa uma galeria de quadros. Supomos, ademais, que os quadros dessa galeria representam, por sua vez, quadros que revelam inscrições passíveis de ser decifradas etc."

Idées... I

"Falei ao mesmo tempo de som e de voz. Quero dizer que o som era de uma silabação distinta, e mesmo terrivelmente, assustadoramente distinta. O sr. Valdemar *falava*, é claro, para responder à pergunta... Neste instante, ele dizia:

— Sim, — não, — *eu dormi*, — e agora, agora *estou morto*."

Histórias extraordinárias

INTRODUÇÃO

As *Recherches logiques* (1900-1901) abriram um caminho pelo qual toda a fenomenologia enveredou, como se sabe. Até a 4ª edição (1928), não houve nenhum deslocamento fundamental, nenhum questionamento decisivo. Houve, certamente, reformulações e um sólido trabalho de explicitação: *Idées...I* e *Logique formelle et logique transcendantale* desenvolvem sem ruptura os conceitos de sentido intencional ou noemático, a diferença entre os dois estratos da analítica no seu sentido forte (morfologia pura dos julgamentos e lógica da conseqüência), e suprimem a limitação dedutivista ou nomológica que afetava, até então, o conceito de ciência em geral.[1] Em *Krisis* e nos textos anexos, especialmente em *Origine de la géométrie*, as premissas conceituais de *Recherches* ainda operam, em particular quando concernem a todos os problemas da significação e da linguagem em geral. Nessa área mais do que em outras, uma leitura paciente evidenciaria, em *Recherches*, a estrutura germinal de todo o pensamento husserliano. A cada página pode-se ler a necessidade — ou a prática implícita — das reduções eidéticas e fenomenológicas, a presença discernível de tudo aquilo a que elas darão acesso.

Ora, a primeira das *Recherches* (*Ausdruck und Bedeutung*)[2] começa com um capítulo dedicado a "distinções essenciais"

1 *Logique formelle et logique transcendantale*, § 35 b, trad. Suzanne Bachelard, PUF, p.137.

2 À exceção de algumas aberturas ou antecipações indispensáveis, o presente

que comandam rigorosamente todas as análises ulteriores. E a coerência desse capítulo deve tudo a uma distinção proposta já no primeiro parágrafo: a palavra "signo" (*Zeichen*) teria um "duplo sentido" (*ein Doppelsinn*). O signo "signo" pode significar "expressão" (*Ausdruck*) ou "índice" (*Anzeichen*).

A partir de que questão receberemos e leremos essa distinção cujo objeto parece assim tão sério?

Antes de propor essa distinção puramente "fenomenológica" entre os dois sentidos da palavra "signo", ou melhor, antes de reconhecê-la, de destacá-la em um texto que se pretende uma simples descrição, Husserl procede a uma espécie de redução fenomenológica *avant la lettre*: descarta todo saber constituído, insiste na necessária ausência de pressuposições (*Voraussetzungslosigkeit*), quer venham da metafísica, da psicologia ou das ciências da natureza. O ponto de partida no "*Faktum*" da língua não é uma pressuposição, desde que se atente para a contingência do exemplo. As análises, assim conduzidas, conservam seu "sentido" e seu "valor epistemológico" — seu valor na ordem da teoria do conhecimento (*erkenntnistheoretischen Wert*) — quer existam ou não línguas, quer seres como os homens sirvam-se ou não delas, sejam os homens, ou uma natureza, reais, ou existam apenas "na imaginação ou no modo da possibilidade".

A forma mais geral de nossa questão é assim prescrita: será que a necessidade fenomenológica, o rigor e a sutileza da análise husserliana, as exigências às quais ela responde e às quais devemos antes de mais nada fazer justiça, não dissimulam, entretanto, uma pressuposição metafísica? Será que não

---

ensaio analisa a doutrina da significação, tal como esta se constitui já na primeira das *Recherches logiques*. Para melhor acompanhar o seu itinerário difícil e tortuoso, abstivemo-nos geralmente de comparações, paralelos ou oposições que pareceriam ocasionalmente impor-se entre a fenomenologia husserliana e outras teorias, clássicas ou modernas, da significação. Cada vez que ultrapassamos o texto de *Recherches logiques I*, é para indicar o princípio de uma interpretação geral do pensamento de Husserl e esboçar a leitura sistemática que esperamos tentar um dia.

escondem uma aderência dogmática ou especulativa que, certamente, não reteria a crítica fenomenológica fora de si mesma; não seria um resíduo de ingenuidade desapercebida, mas *constituiria* a fenomenologia em seu íntimo, em seu projeto crítico e no valor instituidor de suas próprias premissas: precisamente no que ela reconhecerá logo como fonte e garantia de todo valor — "princípio dos princípios" —, isto é, a evidência doadora originária, o *presente* ou a *presença* do sentido a uma intuição plena e originária. Em outras palavras, não nos indagaremos se esta ou aquela herança metafísica pôde, aqui ou ali, limitar a vigilância de um fenomenólogo, mas se a forma *fenomenológica* dessa vigilância já não estará comandada pela própria metafísica. Nas aleatórias linhas evocadas há pouco, a desconfiança em relação à pressuposição metafísica já se apresentava como a condição para uma autêntica "teoria do conhecimento", como se o projeto de uma teoria do conhecimento — mesmo quando este se livrou, através da "crítica", desse ou daquele sistema especulativo — não pertencesse, logo de saída, à história da metafísica. A idéia do conhecimento e da teoria do conhecimento não é em si metafísica?

Tratar-se-ia pois, a partir do exemplo privilegiado do conceito de signo, de ver a crítica fenomenológica da metafísica anunciar-se como momento no interior da segurança metafísica; melhor ainda: de começar a verificar que o recurso da crítica fenomenológica é o próprio projeto metafísico em sua conclusão histórica e na pureza, apenas restaurada, de sua origem.

Em outro trabalho,[3] tentamos seguir o movimento pelo qual Husserl, criticando sem tréguas a especulação metafísica, visava, na verdade, apenas a perversão ou a degenerescência daquilo que ele continua a pensar e a querer restaurar como metafísica autêntica ou *philosophia protè*. Concluindo suas *Méditations cartésiennes*, Husserl opõe, ainda, a metafísica

3 *La phénoménologie et la clôture de la métaphysique*, in ΕΠΟΧΕΣ, Atenas, fevereiro de 1966.

autêntica (que deverá sua realização à fenomenologia) à metafísica no sentido usual. Os resultados que apresenta são, como ele mesmo diz, "metafísicos, se é que ao conhecimento último do ser deva chamar-se metafísica. Mas eles não são nada mais do que metafísica, no sentido usual do termo; essa metafísica degenerada no decorrer de sua história não está absolutamente de acordo com o espírito no qual foi originariamente fundada enquanto filosofia primeira. O método intuitivo concreto — mas também apodítico — da fenomenologia exclui toda 'aventura metafísica', todos os excessos especulativos" (§ 60). Poderíamos perceber o motivo único e permanente de todos os erros e de todas as perversões que Husserl denuncia na metafísica "degenerada" através de uma multiplicidade de campos, temas e argumentos: há sempre uma espécie de cegueira diante do modo autêntico da *idealidade*, aquela que *é*, que pode ser *repetida* indefinidamente na *identidade* da sua *presença* pelo próprio fato de que ela *não existe*, não é *real*, é *irreal*, não no sentido da ficção, mas em outro sentido que poderá receber vários nomes, cuja possibilidade permitirá falar da não-realidade e da necessidade da essência, do noema, do objeto inteligível e da não-mundanidade em geral. Essa não-mundanidade não sendo uma outra mundanidade, essa idealidade não sendo um existente caído do céu, a sua origem será sempre a possibilidade da repetição de um ato produtor. Para que a possibilidade dessa repetição possa abrir-se *idealiter* ao infinito, é preciso que uma forma ideal assegure essa unidade do *indefinidamente* e do *idealiter*: é o presente, ou antes, a presença do *presente vivo*. A forma última da idealidade, na qual, em última instância, pode-se antecipar ou lembrar toda repetição; a idealidade da idealidade é o *presente vivo*, a presença a si da vida transcendental. A presença sempre foi e sempre será, até o infinito, a forma na qual, como podemos dizer apoditicamente, se produzirá a diversidade infinita dos conteúdos. A oposição inaugural da metafísica entre forma e matéria encontra na idealidade concreta do presente vivo a sua última e radical justificação. Voltaremos a falar do enigma do conceito de *vida* nas expressões de presente vivo e de vida transcendental.

Observemos apenas, para precisar a nossa intenção, que a fenomenologia nos parece atormentada, senão contestada, internamente, por suas próprias descrições do movimento da temporalização e da constituição da intersubjetividade. No íntimo daquilo que une esses dois momentos decisivos da descrição, uma não-presença irredutível tem um valor constituinte reconhecido, e com ela uma não-vida ou uma não-presença ou não-pertinência a si do presente vivo, uma inextirpável não-originalidade. Os nomes que ela recebe só tornam mais viva a resistência à forma da presença: *em duas palavras*, trata-se: 1. da passagem necessária da retenção para a *re-presentação* (*Vergegenwärtigung*) na constituição da presença de um objeto (*Gegenstand*) temporal cuja identidade possa ser repetida; 2. da passagem necessária pela *apresentação* na relação com o *alter ego*, isto é, na relação com o que torna possível também uma objetividade ideal em geral, sendo a intersubjetividade a condição da objetividade e esta só sendo absoluta no caso dos objetos ideais. Nos dois casos, o que é chamado como modificação da apresentação (*re*-presentação, *a*-presentação), (*Vergegenwärtigung* ou *Appräsentation*) não sobrevém à apresentação, mas condiciona-a, fissurando-a *a priori*. Isso não contesta a apoditicidade da descrição fenomenológico-transcendental, não compromete o valor fundador da presença. "Valor fundador da presença" é, aliás, uma expressão pleonástica. Trata-se somente de mostrar o espaço original e não empírico de não-fundamento sobre cujo vazio irredutível se decide e se retira a segurança da presença na forma metafísica da idealidade. É nesse horizonte que interrogamos, aqui, o conceito fenomenológico de signo.

O conceito de metafísica com o qual operamos deverá ser determinado, e a excessivamente grande generalidade dessa questão deve aqui intensificar-se. No caso presente: como justificar a *decisão* que submete uma reflexão sobre o signo a uma lógica? E se o conceito de signo precede a reflexão lógica, lhe é dado, é entregue à sua crítica, de onde vem ele? De onde vem a essência de signo sobre a qual se regula esse conceito? O que dá autoridade a uma teoria do conhecimento para

determinar a essência e a origem da linguagem? Uma tal *decisão*, não a atribuímos a Husserl; ele a assume expressamente; ou antes, ele assume expressamente a sua herança e a sua validade. As conseqüências são ilimitadas. Por um lado, Husserl teve que diferir, de um extremo a outro do seu itinerário, toda meditação explícita sobre a essência da linguagem *em geral*. Ele ainda a descarta na *Logique formelle et logique transcendantale* (Considerações preliminares, § 2). E, como Fink mostrou, Husserl nunca levantou a questão do logos transcendental, da linguagem herdada, na qual a fenomenologia produz e exibe os resultados de suas operações de redução. Entre a linguagem comum (ou a linguagem da metafísica tradicional) e a linguagem da fenomenologia, a unidade nunca é rompida, apesar das precauções, dos parênteses, das renovações ou das inovações. Transformar um conceito tradicional em conceito indicativo ou metafórico não absolve a herança e impõe questões às quais Husserl nunca tentou responder. Isso se deve a que, por outro lado, interessando-se pela linguagem apenas no horizonte da racionalidade, determinando o logos a partir da lógica, Husserl, na realidade e de maneira tradicional determinou a essência da linguagem a partir da logicidade como da normalidade do seu telos. Que esse telos seja o do ser como presença, é o que queríamos sugerir aqui.

Assim, por exemplo, quando se trata de re-definir a relação entre o gramatical puro e o lógico puro (relação que a lógica tradicional não teria estabelecido, pervertida que estava por pressuposições metafísicas), quando se trata, pois, de constituir uma morfologia pura das *Bedeutungen* (não traduzimos essa palavra por razões que apresentaremos em breve), de retomar a gramaticalidade pura, o sistema das regras que permitam reconhecer se um discurso em geral é realmente um discurso, se ele tem *sentido*, se a falsidade, a absurdez de contradição (*Widersinnigkeit*) não o tornam ininteligível, não o privam da qualidade de discurso sensato, não o tornam *sinnlos*, então a pura generalidade dessa gramática meta-empírica não cobre todo o campo de possibilidades da linguagem em geral, não esgota toda a extensão do seu *a priori*. Ela só diz respeito ao

a priori lógico da linguagem, ela é *gramática pura lógica*. Essa restrição é operada logo no início, embora Husserl não tenha insistido nesse ponto na primeira edição das *Recherches*: "Na primeira edição, falei de 'gramática pura', nome criado por analogia com a '*ciência pura da natureza*' em Kant, e expressamente designado como tal. Mas, na medida em que não se pode absolutamente afirmar que a morfologia pura das *Bedeutungen* englobe todo o *a priori* gramatical em sua universalidade, já que, por exemplo, as relações de comunicação entre sujeitos psíquicos, tão importantes para a gramática, comportam um *a priori* próprio, a expressão de *gramática pura lógica* merece a preferência...".[4]

O recorte do *a priori* lógico no interior do *a priori* geral da linguagem não destaca uma região; designa, como veremos, a dignidade de um telos, a pureza de uma norma e a essência de uma destinação. Que esse gesto, em que se empenha a totalidade da fenomenologia, repete a intenção original da própria metafísica, é justo o que queríamos mostrar aqui, detectando na primeira das *Recherches* raízes que o discurso ulterior de Husserl nunca mais abalará. O valor de *presença*, última instância jurídica de todo esse discurso, modifica-se a si mesmo sem perder-se, a cada vez que se trata (nos dois sentidos conexos da proximidade do que é exposto como objeto de uma intuição e da proximidade do presente temporal que dá sua forma à intuição clara e atual do objeto) da presença de um objeto qualquer na consciência, na evidência clara de uma intuição cumprida ou da presença a si na consciência, "consciência" não significando nada mais do que a possibilidade da presença a si do presente no presente vivo. Sempre que esse valor de presença for ameaçado, Husserl o despertará, o convocará, o fará voltar sob a forma do telos; isto é, da Idéia no sentido kantiano. Não há *idealidade* sem que uma Idéia no

4 Trad. francesa de H. Elie, L. Kelkel, R. Schérer, t.II, 2ª parte, p.136. Sempre que citarmos essa tradução, usaremos a indicação "tr.fr.". Substituímos, nessa tradução, a palavra "significações" por *Bedeutungen*.

sentido kantiano esteja em ação, abrindo a possibilidade de um indefinido, infinidade de um progresso prescrito ou infinidade de repetições permitidas. Essa idealidade é a própria forma na qual a presença de um objeto em geral pode, indefinidamente, ser repetida como a *mesma*. A não-realidade da *Bedeutung*, a não-realidade do objeto ideal, a não-realidade da inclusão do sentido ou do noema na consciência (Husserl dirá que o noema não pertence realmente — reell — à consciência) darão pois a segurança de que a presença na consciência poderá ser repetida indefinidamente. Presença ideal em uma consciência ideal ou transcendental. A idealidade é a salvação ou o domínio da presença na repetição. Em sua pureza, essa presença não é presença de nada que exista no mundo, ela está em correlação com atos de repetição, eles próprios ideais. Será que isso significa que o que abre a repetição até o infinito, ou abre-se ali quando se assegura o movimento da idealização, *é* uma certa relação de um "existente" com sua morte? E que a "vida transcendental" é o palco dessa relação? É cedo demais para dizer. É preciso, antes, passar pelo problema da linguagem. Que ninguém se surpreenda: a linguagem é realmente o *medium* desse jogo da presença e da ausência. Não estará intrínseco à linguagem, a linguagem não seria primordialmente a instância em que poderiam, aparentemente, unir-se a *vida* e a *idealidade*? Ora, devemos considerar, *por um lado*, que o elemento da significação — ou a substância da expressão — que parece melhor preservar tanto a idealidade quanto a pre sença viva sob todas as suas formas é a palavra viva, a espiritualidade do sopro como *phonè*; e que, por outro lado, a fenomenologia, metafísica da presença na forma da idealidade, é também uma filosofia da *vida*.

Filosofia da vida, não só porque em seu centro a morte é reconhecida apenas como uma significação empírica e extrínseca de acidente mundano, mas porque a fonte do sentido em geral é sempre determinada como o ato de um *viver*, como o ato de ser vivo, como *Lebendigkeit*. Ora, a unidade do viver, o núcleo da *Lebendigkeit* que difrata a sua luz em todos os

conceitos fundamentais da fenomenologia (*Leben, Erlebnis, lebendige Gegenwart, Geistigkeit* etc.), escapa à redução transcendental e, como unidade da vida mundana e da vida transcendental, abre-lhe, inclusive, o caminho. Quando a vida empírica, ou mesmo a região do psíquico puro, são postas entre parênteses, é ainda uma *vida* transcendental ou, em última instância, a transcendentalidade de um presente *vivo* que Husserl descobre. E que ele tematiza sem, nem por isso, levantar a questão dessa unidade do conceito de *vida*. A "consciência sem alma" (*seelenloses*), cuja possibilidade essencial é exposta em *Idées I* (§ 54), é, entretanto, uma consciência transcendentalmente *viva*. Se concluíssemos, com um gesto de estilo efetivamente muito husserliano, que os conceitos de vida empírica (ou em geral mundana) e de vida transcendental são radicalmente heterogêneos, e que os dois nomes mantêm entre si uma relação puramente indicativa ou metafórica, então é a própria possibilidade dessa relação que carrega todo o peso da questão. A raiz comum que torna possíveis todas essas metáforas nos parece, ainda, ser o conceito de *vida*. Em última instância, entre o psíquico puro — região do mundo oposta à consciência transcendental e descoberta pela redução da totalidade do mundo natural e transcendente — e a vida transcendental pura, há, segundo Husserl, uma relação de *paralelidade*.

A psicologia fenomenológica deverá, com efeito, lembrar a toda psicologia atuante o seu capital de pressuposições eidéticas e as condições de sua própria linguagem. É a ela que caberá fixar o sentido dos conceitos da psicologia, e, antes de tudo, o sentido do que se chama *psyché*. Mas o que permitirá distinguir essa psicologia fenomenológica, ciência descritiva, eidética e apriorística, da própria fenomenologia transcendental? O que irá distinguir a epochè que descobre o domínio imanente do psíquico e a própria epochè transcendental? Pois o campo aberto por essa psicologia pura tem um privilégio em relação a todas as outras regiões, e sua generalidade as domina a todas. Todos os vividos dependem necessariamente dela e o sentido de toda região ou de todo objeto determinado se anuncia através dela. Também a dependência do puro psíquico em

relação à consciência transcendental como arqui-região é absolutamente singular. O domínio da experiência psicológica pura recobre, efetivamente, a totalidade do domínio do que Husserl chama experiência transcendental. Entretanto, não obstante esse *recobrimento* perfeito, uma diferença radical, que não tem nada de comum com nenhuma outra diferença, permanece; diferença que não distingue nada de fato, diferença que não separa nenhum ente, nenhum vivido, nenhuma significação determinada; diferença que, no entanto, sem nada alterar, muda todos os signos, e só nela reside a possibilidade de uma questão transcendental. Isto é, a própria liberdade. Diferença fundamental, pois, sem a qual nenhuma outra diferença no mundo teria sentido ou ocasião de aparecer *como tal*. Sem a possibilidade e sem o reconhecimento de uma tal *duplicação* (*Verdoppelung*), cujo rigor não tolera nenhuma duplicidade, sem essa invisível distância estabelecida entre os dois atos de epochè, a fenomenologia transcendental seria destruída em sua raiz.

A dificuldade está em que essa duplicação do sentido não deve corresponder a nenhum duplo ontológico. Em resumo, e por exemplo, o meu *Eu* transcendental é radicalmente diferente, precisa Husserl, do meu *Eu* natural e humano;[5] entretanto, um não se distingue do outro em nada, nada que possa ser determinado no sentido natural da distinção. O *Eu* (transcendental) não é um outro. Sobretudo, não é o fantasma metafísico ou formal do eu empírico. Isso levaria a denunciar a imagem teorética e a metáfora do *Eu* espectador absoluto do seu próprio eu psíquico, toda essa linguagem analógica de que devemos às vezes nos servir para anunciar a redução transcendental e para descrever esse "objeto" insólito que é o eu psíquico diante do ego transcendental absoluto. Na verdade, nenhuma linguagem pode medir-se com essa operação pela qual o ego transcendental constitui e opõe a si o seu eu mundano, isto é, a sua alma, refletindo a si mesmo em uma *verweltlichende Selbstapperzep-*

---

5 *Phänomenologische Psychologie*, Vorlesungen Sommersemester, 1925, Husserliana IX, p.342.

tion.[6] A alma pura é essa estranha objetivação de si (*Selbstobjektivierung*) da mônada por e em si mesma.[7] Aqui também a Alma provém do Uno (ego monádico) e pode se converter livremente nele em uma Redução.

Todas essas dificuldades se concentram no conceito enigmático de "paralelismo". Husserl evoca[8] a surpreendente, a admirável "paralelidade", e até, "se assim podemos dizer, o recobrimento" da psicologia fenomenológica e da fenomenologia transcendental, "ambas compreendidas como disciplinas eidéticas". "Uma habita a outra, por assim dizer, implicitamente." Esse *nada* que distingue paralelos, esse nada, sem o qual, justamente, nenhuma explicitação, isto é, nenhuma linguagem poderia se desenvolver livremente na verdade sem ser deformada por algum meio real, esse nada sem o qual nenhuma questão transcendental, isto é, filosófica, poderia nascer, esse nada surge, por assim dizer, quando a *totalidade* do mundo é neutralizada em sua existência e reduzida ao seu fenômeno. *Essa operação é a da redução transcendental, ela não pode ser, em caso algum, a da redução psico-fenomenológica.* A eidética pura do vivido psíquico não se refere certamente a nenhuma existência determinada, a nenhuma factualidade empírica; ela não recorre a nenhuma significação transcendente à consciência. Mas as essências que ela fixa pressupõem *intrinsecamente* a existência do mundo sob a espécie dessa região mundana chamada *psique*. Aliás, é notável que esse paralelismo faça mais do que liberar o éter transcendental: ele torna mais misterioso ainda (e só ele é capaz de fazê-lo) o sentido do *psíquico* e da *vida* psíquica, isto é, de uma *mundanidade* capaz de portar ou nutrir, de algum modo, a *transcendentalidade*, de igualar a ela a extensão do seu domínio pelo dela, sem entretanto confundirem-se, em alguma adequação total. Concluir uma *adequação* a partir desse *paralelismo* é a mais

---

6 *Méditations cartésiennes*, § 45.
7 Ibid. § 57.
8 *Phänomenologische Psychologie*, p.343.

tentadora, a mais sutil, mas também a mais obscura das confusões: *o psicologismo transcendental*. É contra ele que é preciso manter a distância precária e ameaçada entre os paralelos, e é contra ele que é preciso interrogar incessantemente. Ora, como a consciência transcendental não é atingida em seu sentido pela hipótese de uma destruição do mundo (*Idées I*, § 49), "é certo que se pode pensar uma consciência sem corpo, e também, por mais paradoxal que possa parecer, sem alma (*seelenloses*)".[9] Entretanto, a consciência transcendental não é *nada mais nem outra coisa* senão a consciência psicológica. O psicologismo transcendental desconhece isto: se o mundo tem necessidade de um *suplemento de alma*, a alma, que está no mundo, tem necessidade desse *nada suplementar* que é o transcendental e sem o qual nenhum mundo apareceria. Mas, em contrapartida, se formos atentos à renovação husserliana da noção de "transcendental", devemos abster-nos de atribuir alguma realidade a essa distância, de substancializar essa inconsistência ou de fazer dela, ainda que fosse por simples analogia, alguma coisa ou algum momento do mundo. Seria como congelar a luz em sua fonte. Se a linguagem não escapa jamais à analogia, se, aliás, ela é de um extremo a outro analogia, ela deve, tendo chegado a esse ponto, a essa ponta, assumir livremente a sua própria destruição e lançar as metáforas contra as metáforas; isso é obedecer ao mais tradicional dos imperativos, que recebeu sua forma mais expressa, mas não a mais original, nas *Ennéades*, e nunca deixou de ser fielmente transmitido até a *Introduction à la métaphysique* (principalmente de Bergson). Graças a essa guerra da linguagem contra si mesma, serão pensados o sentido e a questão da sua origem. Vê-se que essa guerra não é uma guerra entre outras. Polêmica para a possibilidade do sentido e do mundo, ela se situa nessa *diferença* que não pode habitar o mundo, como vimos, mas apenas a linguagem, em sua inquietação transcendental. Na verdade, longe de

---

9 *Idées I*, § 54, trad. P. Ricoeur, p.182.

apenas habitá-lo, ela é também a sua origem e a sua morada. A linguagem guarda a diferença que guarda a linguagem.

Mais tarde, no seu *Nachwort zu meinen Ideen...* (1930) e nas *Méditations cartésiennes* (§§ 14 e 57), Husserl evocará de novo, brevemente, esse "paralelismo exato" entre a "psicologia pura da consciência" e a "fenomenologia transcendental da consciência". Dirá ele, então, para recusar o psicologismo transcendental que "torna impossível uma filosofia autêntica" (MC, § 14), que devemos a todo preço praticar a *Nuancierung* (*Nachwort...*, p.557), que distingue paralelas, das quais uma está no mundo e outra fora do mundo, sem, contudo, estar em um outro mundo, isto é, sem cessar de estar, como *toda paralela, ao lado, no ponto mais próximo da outra*. Devemos necessariamente recolher e abrigar em nosso discurso essas "nuances aparentemente fúteis", frívolas, sutis (*geringfügigen*), que "determinam de modo decisivo as vias e desvios (*Wege und Abwege*) da filosofia" (MC, § 14). Nosso discurso deve abrigar em si essas nuances, e assim *consolidar nelas a sua possibilidade e o seu rigor*. Mas a estranha unidade dessas duas paralelas — o que as relaciona uma à outra — não se deixa dividir por elas, e, dividindo-se a si mesma, funde, finalmente, o transcendental ao seu outro; é a *vida*. Efetivamente, logo se vê que o único núcleo do conceito de *psique* é a vida como relação a si, quer esta se faça ou não na forma da consciência. O "viver" é pois o nome daquilo que precede a redução e escapa, finalmente, a todas as partilhas que esta faz aparecer. Isto porque ele é sua própria partilha e sua própria oposição ao seu outro. Determinando assim o "viver", acabamos pois de nomear o recurso de insegurança do discurso, ponto em que, precisamente, ele não pode mais *consolidar na nuance a sua possibilidade e o seu rigor*. Esse conceito de *vida* é então retomado em uma instância que não é mais a da ingenuidade pré-transcendental, na linguagem da vida comum ou da ciência biológica. Mas esse conceito ultratranscendental da vida, se permite pensar a vida (no sentido corrente ou no sentido da biologia) e se nunca foi inscrito na língua, requer talvez *um outro nome*.

É menos surpreendente o esforço tenaz, oblíquo e laborioso da fenomenologia para conservar a palavra, para afirmar um laço de essência entre o *logos* e a *phonè*, o privilégio da consciência (no fundo, Husserl nunca se perguntou *o que era* a consciência, não obstante a meditação admirável, interminável e em tantos aspectos revolucionária que ele lhe consagrou) não sendo senão a possibilidade da viva voz. Como a consciência de si só aparece em sua relação com um objeto cuja presença ela pode guardar e repetir, ela nunca é completamente estranha ou anterior à possibilidade da linguagem. Certamente Husserl quis manter, como veremos, uma camada originariamente silenciosa, "pré-expressiva", do vivido. Mas a possibilidade de constituir objetos ideais pertencendo à essência da consciência, e esses objetos ideais sendo produtos históricos que só aparecem graças a atos de criação ou de visada, o elemento da consciência e o elemento da linguagem serão cada vez mais difíceis de discernir. Ora, sua indiscernibilidade não introduzirá a não-presença e a diferença (a mediateidade, o signo, o retorno etc.) no coração da presença a si? Essa dificuldade *requer* uma resposta. Essa resposta se chama voz. O enigma da voz é rico e profundo por tudo a que ele parece responder aqui. Que a voz simule a guarda da presença e a história da linguagem falada seja o arquivo dessa simulação, tais fatos nos impedem, por ora e desde já, de considerar a "dificuldade" à qual a voz responde, na fenomenologia husserliana, como uma dificuldade de sistema ou uma contradição que lhe seria própria. Isso também nos impede de descrever essa simulação, cuja estrutura é de uma infinita complexidade, como uma ilusão, um fantasma ou uma alucinação. Esses últimos conceitos remetem, ao contrário, à simulação de linguagem como à sua raiz comum.

Mas essa "dificuldade" estrutura todo o discurso husserliano e devemos reconhecer o seu trabalho. O privilégio necessário da *phonè* que é implicado por toda a história da metafísica, Husserl o radicalizará, explorando todos os seus recursos com o maior refinamento crítico. Pois não é à substância sonora ou à voz física, ao corpo da voz no mundo, que ele reconhecerá

uma afinidade de origem com o logos em geral, mas à voz fenomenológica, à voz em sua carne transcendental, ao sopro, à animação intencional que transforma o corpo da palavra em carne, que faz do *Körper* um *Leib*, uma *geistige Leiblichkeit*. A voz fenomenológica seria essa carne espiritual que continua a falar e a estar presente a si — *a ouvir-se* — na ausência do mundo. Naturalmente, o que se atribui à voz é atribuído à linguagem de *palavras*, a uma linguagem constituída de unidades — que foram consideradas irredutíveis, indecomponíveis — soldando o conceito significado "ao complexo fônico" significante. Apesar da vigilância da descrição, um tratamento talvez ingênuo do conceito de "palavra" deixou certamente sem solução, na fenomenologia, a tensão dos seus dois motivos maiores: a pureza do formalismo e a radicalidade do intuicionismo.

Que o privilégio da presença como consciência não possa *estabelecer-se* — isto é, constituir-se historicamente, tanto quanto demonstrar-se — senão pela excelência da voz, essa é uma evidência que nunca ocupou, no cenário da fenomenologia, o primeiro plano. Segundo um modo que não é simplesmente operatório nem diretamente temático, em um lugar que não é nem central nem lateral, a necessidade dessa evidência parece ter garantido para si, sobre o todo da fenomenologia, uma espécie de "domínio". A natureza desse "domínio" não é facilmente apreensível nos conceitos habitualmente consagrados à filosofia da história da filosofia. Mas nosso propósito não é pensar diretamente a forma desse "domínio". Queremos apenas apontar a sua presença — e eficazmente —, já no início da primeira das *Recherches logiques*.

CAPÍTULO I

O SIGNO E OS SIGNOS

Husserl começa por denunciar uma confusão: a palavra "signo" (*Zeichen*) engloba, sempre na linguagem comum e, por vezes, na linguagem filosófica, dois conceitos heterogêneos: o de *expressão* (*Ausdruck*), que, com freqüência, é erroneamente considerado como sinônimo de signo em geral, e o de *índice* (*Anzeichen*). Ora, segundo Husserl, há signos que não exprimem nada, já que não transportam — devemos, ainda uma vez, dizê-lo em alemão — nada que se possa chamar *Bedeutung* ou *Sinn*. É o índice. Sem dúvida, o índice é um signo, como a expressão. Mas, ao contrário desta última, ele é, como índice, privado de *Bedeutung* ou de *Sinn*: *bedeutungslos, sinnlos*. Nem por isso, é um signo sem significação. Por essência, não pode haver signo sem significação, significante sem significado. É por isso que a tradução tradicional de *Bedeutung* como significação, embora seja consagrada e quase inevitável, ameaça confundir todo o texto de Husserl e torná-lo ininteligível em sua intenção axial; e, conseqüentemente, tornar ininteligível tudo o que depender dessas primeiras "distinções essenciais". Com Husserl, pode-se dizer, em alemão, sem cair no absurdo, que um signo (*Zeichen*) é privado de *Bedeutung* (é *bedeutungslos*, não é *bedeutsam*); não se pode dizer em francês, sem contradição, que um signo é privado de significação. Em alemão, pode-se falar da expressão (*Ausdruck*) como *bedeutsame Zeichen*, como faz Husserl; não se pode, sem redundância, traduzir *Bedeutsame Zeichen* por signo significante, o que permite pensar, contra a evidência e contra a intenção de Husserl, que poderia haver signos não significantes. Mesmo

levantando suspeitas contra as traduções francesas consagradas, devemos convir que será sempre difícil substituí-las. É por isso que nossas observações são meras críticas em relação às traduções existentes, que são preciosas. Tentaremos, entretanto, propor soluções que ficarão a meio caminho entre o comentário e a tradução. Assim, elas serão válidas apenas nos limites dos textos husserlianos. Na maioria das vezes, diante das dificuldades, segundo um procedimento cujo valor pode ser contestado, conservaremos a palavra alemã, tentando esclarecê-la pela análise.

Logo se confirmará que, para Husserl, a expressividade da expressão — que sempre supõe a idealidade de uma *Bedeutung* — tem uma ligação irredutível com a possibilidade do discurso falado (*Rede*). A expressão é um signo puramente lingüístico, e é precisamente isso que a distingue, em primeira análise, do índice. Embora o discurso falado seja uma estrutura muito complexa, comportando sempre, *de fato*, uma camada indicativa que teremos, como se verá, a maior dificuldade em conter dentro de seus limites, Husserl lhe reserva a exclusividade do direito à expressão. E, portanto, da logicidade pura. Poderíamos, talvez, sem forçar a intenção de Husserl, definir, senão traduzir, *bedeuten* por *querer-dizer*,* a um só tempo, no sentido em que um sujeito falante, "exprimindo-se", como diz Husserl, "sobre alguma coisa", *quer dizer*, e no sentido em que uma expressão *quer dizer*;[1] e assegurarmo-nos de que a *Bedeutung* é sempre *aquilo que* alguém ou um discurso *querem dizer*: sempre um sentido de discurso, um conteúdo discursivo.

Sabe-se que, ao contrário de Frege, Husserl não distingue, nas *Recherches*, entre *Sinn* e *Bedeutung*: "Além disso, para nós, *Bedeutung* quer dizer a mesma coisa que *Sinn* (gilt als *gleichbedeutend* mit Sinn). Por um lado, é muito cômodo, precisamente no caso desse conceito, dispor de termos paralelos utilizáveis em alternância; e, sobretudo, nas pesquisas

---

* Em francês, *vouloir-dire*. (N.T.)

1 *To mean, meaning*, são, para *bedeuten, Bedeutung*, felizes equivalentes de que não dispomos em francês.

desse tipo, em que se deve justamente penetrar no sentido do termo *Bedeutung*. Mas há outra coisa que merece ainda maior consideração: o hábito solidamente enraizado de utilizar as duas palavras como querendo dizer a mesma coisa. Nessas condições, parece arriscado distinguir entre suas duas *Bedeutungen*, e (como propôs Frege), utilizar uma para a *Bedeutung* no nosso sentido e a outra para os objetos expressos" (§ 15). Em *Idées I*, a dissociação que intervém entre as duas noções não tem absolutamente a mesma função que em Frege, e ela confirma a nossa leitura: *Bedeutung* é reservada ao conteúdo de sentido ideal da expressão *verbal*, do discurso falado, ao passo que o sentido (*Sinn*) cobre toda a esfera noemática até em sua camada não-expressiva: "Adotamos como ponto de partida a distinção bem conhecida entre a face sensível e, por assim dizer, carnal da expressão, e sua face não-sensível, 'espiritual'. Não pretendemos entrar numa discussão muito intensa sobre a primeira, nem sobre a maneira pela qual as duas faces se unem. Fica claro que, com isso, designamos os títulos de problemas fenomenológicos que não são desprovidos de importância. Consideramos exclusivamente o 'querer-dizer' (*bedeuten*) e a '*Bedeutung*'. Na origem, essas palavras só se referem à esfera linguística (*sprachliche Sphäre*), à do 'exprimir' (*des Ausdrückens*). Mas não se pode evitar — e é ao mesmo tempo um passo importante na ordem do conhecimento — ampliar a *Bedeutung* dessas palavras e submetê-las a uma modificação conveniente que lhes permita aplicar-se de um certo modo a toda a esfera noético-noemática: logo, a todos os atos, sejam eles entrelaçados ou não (*verflochten*) com atos de expressão. Assim, falamos sempre, no caso de todos os vividos intencionais, de 'sentido' (*Sinn*), palavra que, entretanto, é geralmente equivalente a *Bedeutung*. Por uma questão de precisão, reservamos de preferência a palavra *Bedeutung* para a antiga noção, especialmente na expressão lingüística complexa '*Bedeutung lógica*' ou '*expressiva*'. Quanto à palavra 'sentido', continuaremos a usá-la em sua extensão mais ampla." E depois de ter afirmado, em um trecho ao qual voltaremos, que existia, principalmente na percepção, uma camada pré-expres-

siva do vivido ou do sentido, e que essa camada de sentido sempre podia receber expressão e *Bedeutung*, Husserl declara que "a *Bedeutung* lógica é uma expressão" (*Idées I*, § 124).

A diferença entre o índice e a expressão aparece logo, no início da descrição, como uma diferença mais *funcional* do que *substancial*. O índice e a expressão são funções ou relações significantes, e não termos. Um único e mesmo fenômeno pode ser apreendido como expressão ou como índice, como signo discursivo ou não discursivo. Isso depende do vivido intencional que o anima. O caráter funcional da descrição logo dá a medida da dificuldade e nos conduz ao seu centro. Duas funções podem entrelaçar-se, emaranhar-se no mesmo encadeamento de signos, na mesma significação. Husserl fala inicialmente da adição ou da justaposição de uma função a outra: "... os signos no sentido de *índice* (*Anzeichen*) (signos distintivos, marcas etc.) *não exprimem nada*, a menos que cumpram, *além* da função de indicar [*neben*, ao lado de; Husserl sublinha], uma função de *Bedeutung*". Mas, algumas linhas adiante, falará de intrincação íntima, de emaranhamento (*Verflechtung*). Essa palavra reaparecerá muitas vezes, em momentos decisivos, e não será por acaso. Como se vê já no primeiro parágrafo: "O querer-dizer (*bedeuten*) — no discurso comunicativo (*in mitteilender Rede*) — está sempre entrelaçado (*verflochten*) em uma relação com esse ser-índice..."

Já sabemos, portanto, que, *efetivamente*, o signo discursivo, e por conseguinte o querer-dizer, está *sempre* emaranhado, agregado a um sistema indicativo. Agregado, ou seja, contaminado: é a pureza expressiva e lógica da *Bedeutung* que Husserl quer retomar como possibilidade do Logos. *Efetivamente e sempre* (*allzeit verflochten ist*), na medida em que a *Bedeutung* está agregada a um discurso comunicativo. Certamente, como veremos, a própria comunicação é para Husserl uma camada extrínseca da expressão. Mas, cada vez que ela se produz efetivamente, uma expressão comporta um valor de comunicação, mesmo que ela não se esgote neste, ou que este valor lhe seja simplesmente associado.

Será necessário precisar as modalidades desse entrelaçamento. Mas, desde já, é evidente que essa necessidade factual do emaranhamento que associa intimamente a expressão e o índice não deve, aos olhos de Husserl, diminuir a possibilidade de uma rigorosa distinção de essência. Essa possibilidade é puramente jurídica e fenomenológica. Toda a análise se fará pois nesse distanciamento entre o fato e o direito, a existência e a essência, a realidade e a função intencional. Saltando por cima de muitas mediações e invertendo a ordem aparente, ficaríamos tentados a dizer que esse distanciamento, que define o próprio espaço da fenomenologia, não preexiste à questão da linguagem, não se introduz nela como no interior de uma área ou de um problema entre outros. Ao contrário, ele só se abre na e pela possibilidade da linguagem. E seu valor jurídico, o direito a uma distinção entre o fato e o direito intencional, depende inteiramente da linguagem e, nela, da validade de uma distinção radical entre o índice e a expressão.

Prossigamos a nossa leitura. Toda expressão estaria pois agregada, como que involuntariamente, a um processo indicativo. Mas o contrário, Husserl reconhece, não é verdadeiro. Assim, poderíamos ser tentados a fazer do signo expressivo uma espécie do gênero "índice". Nesse caso, deveríamos acabar dizendo que a palavra, por mais dignidade ou originalidade que porventura se lhe atribua, é apenas uma forma de gesto. Em seu centro essencial, e não só por aquilo que Husserl considera como seus acidentes (sua face física, sua função de comunicação), ela pertence, sem ultrapassá-lo, ao sistema geral da significação. Este último se confundiria com o sistema da indicação.

É precisamente isso que Husserl contesta. E, para fazê-lo, deve demonstrar que a expressão não é uma espécie da indicação, embora todas as expressões estejam impregnadas de indicação, a recíproca não sendo verdadeira. "Se nos limitamos, inicialmente, como costumamos fazer involuntariamente quando se trata de expressão, às expressões que funcionam na colocução viva, o conceito de índice aparece então, comparado com o de expressão, como o conceito cuja extensão é mais

ampla. Do ponto de vista do conteúdo, não é, de modo algum, o gênero. *O querer-dizer* (bedeuten) *não é uma espécie do ser-signo* (Zeichenseins) *no sentido da indicação* (Anzeige). Se sua extensão é mais reduzida, é apenas porque o querer-dizer (*bedeuten*) está sempre — no discurso comunicativo — emaranhado (*verflochten*) em uma relação com esse ser-índice (*Anzeichensein*), e porque este, em contrapartida, funda um conceito mais amplo, já que pode, precisamente, apresentar-se também fora desse emaranhado (§ 1)."

Para provar a ruptura da relação gênero/espécie, é preciso pois reencontrar, caso ela exista, uma situação fenomenológica na qual a expressão não esteja mais embaraçada nesse emaranhamento, não esteja mais entrelaçada com o índice. Como essa contaminação se produz sempre na colocução real (porque, nesta, a expressão indica um conteúdo para sempre subtraído à intuição, a saber, o vivido de outrem, e também porque o conteúdo ideal da *Bedeutung* e a face espiritual da expressão se unem à face sensível), é em uma linguagem sem comunicação, em um discurso monologado, na voz absolutamente baixa da "vida solitária da alma" (*im einsamen Seelenleben*) que se deve perseguir a pureza intocada da expressão. Por um estranho paradoxo, o querer-dizer só isolaria a pureza concentrada da sua *ex-pressividade* no momento em que ficasse suspensa a relação com um certo *exterior*. Apenas com um certo exterior, pois essa redução não apagará, pelo contrário, revelará na pura expressividade, uma relação com o objeto, o propósito de uma idealidade objetiva, fazendo frente à intenção do querer-dizer, à *Bedeutungsintention*. O que acabamos de chamar de paradoxo, na verdade é apenas o projeto fenomenológico em sua essência. Além da oposição do "idealismo" ou do "realismo", do "subjetivismo" e do "objetivismo" etc., o idealismo transcendental fenomenológico responde à necessidade de descrever a *ob*jetividade do *ob*jeto (*Gegenstand*) e a *pre*sença do presente (*Gegenwart*) — e a objetividade na presença — a partir de uma "interioridade", ou antes, de uma proximidade a si, de um *próprio* (*Eigenheit*) que não é um simples *dentro*, mas a íntima possibilidade da relação com um lá e com um

fora, em geral. É por isso que a essência da consciência intencional só se revelará (por exemplo, em *Idées I*, § 49) na redução da totalidade do mundo existente em geral.

Esse gesto já está esboçado na primeira das *Recherches*, a respeito da expressão e do querer-dizer como relação com o objeto. "Mas *as expressões* desenvolvem também a sua função de querer-dizer (*Bedeutungsintention*) na *vida solitária da alma*, onde elas *não* funcionam *mais enquanto índices*. Na verdade, os dois conceitos de signo não reportam, absolutamente, um ao outro como conceitos mais amplos ou mais reduzidos (§ 1)."

Antes de abrir o campo dessa vida solitária da alma para retomar a expressividade, é preciso, portanto, determinar e reduzir o domínio da indicação. É o que Husserl começa a fazer. Mas, antes de segui-lo nessa análise, façamos uma pausa.

O movimento que acabamos de comentar presta-se a duas leituras possíveis.

Por um lado, Husserl parece reprimir, com uma precipitação dogmática, uma questão sobre a *estrutura do signo em geral*. Propondo, logo de saída, uma dissociação radical entre dois tipos *heterogêneos* de signo, entre o índice e a expressão, ele não pergunta o que é o signo *em geral*. O conceito de signo em geral, que lhe convém utilizar no começo, e para o qual se deve reconhecer um núcleo de sentido, só pode receber a sua unidade de uma essência; não se regula senão por ela. E esta deve ser reconhecida em uma estrutura essencial da experiência e na familiaridade de um horizonte. Para ouvir a palavra "signo" na abertura da problemática, devemos ter, antes, uma relação de pré-compreensão com a essência, com a função ou com a estrutura essencial do signo em geral. Só depois poderemos, eventualmente, distinguir entre o signo como índice e o signo como expressão, mesmo que esses dois tipos de signo não se ordenem segundo relações de gênero e de espécie. Segundo uma distinção nitidamente husserliana (cf. § 13), pode-se dizer que a categoria de signo em geral não é um gênero, mas uma forma.

O que é então um signo em geral? Não temos a ambição de responder a essa pergunta, por diversos tipos de razões. Queremos apenas sugerir em que sentido Husserl parece evitá-la. "Todo signo é signo de alguma coisa...", para alguma coisa (*für etwas*), tais são as primeiras palavras de Husserl, que introduz então, *imediatamente*, a dissociação: "... mas todo signo não tem uma '*Bedeutung*', um 'sentido' (*Sinn*) que seja '*expresso*' com o signo". Isso pressupõe que saibamos implicitamente o que "ser-para" quer dizer no sentido de "ser-em-vez-de"; devemos compreender familiarmente essa estrutura de substituição ou de remissão, para que nela se torne posteriormente inteligível, e mesmo demonstrada, a heterogeneidade entre a remissão indicativa e a remissão expressiva; e até para que a evidência de suas relações nos seja acessível, pelo menos no sentido em que Husserl a entende. Com efeito, um pouco adiante (§ 8), Husserl demonstrará que a remissão expressiva (*Hinzulenken, Hinzeigen*) não é a remissão indicativa (*Anzeigen*). Mas, sobre o sentido do *Zeigen em geral* que, indicando assim o invisível, pode posteriormente modificar-se em *Hinzeigen* ou em *Anzeigen*, nenhuma pergunta original é feita. Entretanto, já se pode adivinhar — e talvez o verifiquemos depois — que esse "*Zeigen*" é o lugar onde se anuncia a raiz e a necessidade de todo "emaranhamento" entre índice e expressão. Lugar onde todas as oposições e as diferenças que sulcarão doravante a análise husserliana (e que serão inteiramente informadas em conceitos da metafísica tradicional) ainda não se desenharam. Mas Husserl, escolhendo como tema a logicidade da significação, acreditando já poder isolar o *a priori lógico* da gramática pura no *a priori* geral da gramática, investe resolutamente em uma das modificações da estrutura geral do *Zeigen*: *Hinzeigen* e não *Anzeigen*.

Essa ausência de questionamento sobre o ponto de partida e sobre a pré-compreensão de um conceito operatório traduz, necessariamente, um dogmatismo? Não se pode interpretá-la, *por outro lado*, como vigilância crítica? Não se trata precisamente de recusar ou apagar a pré-compreensão como ponto de partida aparente, e mesmo como preconceito ou presunção?

Com que direito presumir a unidade de essência de algo como o signo? E se Husserl quisesse deslocar a unidade do signo, desmontar-lhe a aparência, reduzi-la a uma verbalidade sem conceito? E se não houvesse *um* conceito e *vários* tipos de signo, mas dois conceitos irredutíveis aos quais se vinculou, abusivamente, uma só palavra? Husserl fala, precisamente, no começo do segundo parágrafo, dos "dois conceitos ligados à palavra 'signo'". Acusando-o de não começar por indagar-se sobre o ser-signo em geral, não se estaria depositando uma confiança precipitada na unidade de uma palavra?

Mais seriamente: ao perguntar "*o que é* o signo em geral?", submete-se a questão do signo a um desígnio ontológico, pretende-se atribuir à significação um lugar, fundamental ou regional, em uma ontologia. Isso seria um procedimento clássico. Submeter-se-ia o signo à verdade, a linguagem ao ser, a palavra ao pensamento e a escritura à palavra. Dizer que pode haver uma verdade do signo em geral não é supor que o signo não é a possibilidade da verdade, não a constitui, limitando-se a significá-la, reproduzi-la, encarná-la, inscrevê-la secundariamente ou remeter a ela? Pois se o signo precedesse de algum modo o que se chama verdade ou essência, não haveria nenhum sentido em falar da verdade ou da essência do signo. Não se pode pensar — e Husserl certamente o fez — que o signo, se o considerarmos, por exemplo, como estrutura de um movimento intencional, não se situa na categoria de coisa em geral (*Sache*), não é um "ente" sobre cujo ser viríamos a fazer uma pergunta? O signo não é outra coisa senão um ente, não é a única "coisa" que, não sendo uma coisa, não recai sob a pergunta "o que é"? E que, ao contrário, ocasionalmente produz essa pergunta, produzindo, assim, a "filosofia" como império do *ti esti*?

Afirmando que "a *Bedeutung* lógica é uma expressão", que só há verdade teórica em um enunciado[2], empenhando-se resolutamente em uma questão sobre a expressão lingüística como

2 Afirmação muito freqüente, a partir das *Recherches logiques* (cf. por exemplo, Introdução, § 2) até a *Origine de la géométrie*.

possibilidade da verdade, não pressupondo a unidade de essência do signo, Husserl pareceria estar invertendo o sentido do procedimento tradicional e respeitando, na atividade da significação, aquilo que, não tendo verdade em si, condiciona o movimento e o conceito da verdade. E, efetivamente, ao longo de um itinerário que desemboca na *Origine de la géométrie*, Husserl dedicará uma atenção progressiva àquilo que, na significação, na linguagem e na inscrição que consigna a objetividade ideal, *produz* a verdade ou a idealidade, mais do que a *registra*.

Mas este último movimento não é simples. Aí está o nosso problema e a ele deveremos voltar. O destino histórico da fenomenologia parece, de qualquer forma, compreendido entre estes dois motivos: por um lado, a fenomenologia é a redução da ontologia ingênua, o retorno a uma constituição ativa do sentido e do valor, à atividade de uma *vida* que produz a verdade e o valor em geral através dos seus signos. Mas, ao mesmo tempo, sem que se justaponha simplesmente a esse movimento,[3] uma outra necessidade confirma também a metafísica clássica da presença e marca a filiação da fenomenologia à ontologia clássica.

Foi por essa filiação que decidimos nos interessar.

---

3 Movimento cuja relação com a metafísica ou a ontologia clássicas se pode interpretar diversamente. Crítica que teria afinidades determinadas, limitadas mas indubitáveis, com a de Nietzsche ou a de Bergson. De qualquer forma, ela pertence à unidade de uma configuração histórica. O que, na configuração histórica dessas dá continuidade à metafísica, é um dos temas mais constantes da meditação de Heidegger. Assim, sobre esses problemas (ponto de partida na pré-compreensão do sentido de uma palavra, privilégio da pergunta "o que é", relações entre linguagem e ser ou verdade; filiação à ontologia clássica etc.), só uma leitura superficial dos textos de Heidegger permitiria concluir que eles sucumbem a tais objeções. Pensamos, ao contrário, sem podermos nos estender aqui sobre o assunto, que nunca se escapou melhor a elas antes desses textos. O que não significa, naturalmente, que depois deles se consiga escapar a elas com freqüência.

CAPÍTULO II

A REDUÇÃO DO ÍNDICE

A filiação metafísica se revela, sem dúvida, no tema ao qual voltamos agora: a exterioridade do índice em relação à expressão. Husserl consagra somente três parágrafos à "*essência da indicação*" e, no mesmo capítulo, onze parágrafos à *expressão*. Como se trata, segundo um objetivo lógico e epistemológico, de estreitar a originalidade da expressão como "querer-dizer" e como relação com o objeto ideal, o tratamento da indicação deve ser breve, preliminar e "redutor". É preciso afastar, abstrair, "reduzir" a indicação como fenômeno extrínseco e empírico, ainda que uma relação estreita o una efetivamente à expressão, o entrelace empiricamente com ela. Mas uma tal redução é difícil. É apenas aparentemente que ela se realiza no fim do terceiro parágrafo. Aderências indicativas, por vezes de outro tipo, não deixarão de reaparecer posteriormente e sua supressão será uma tarefa infinita. Todo o projeto de Husserl — muito além de *Recherches* — ficaria ameaçado se a *Verflechtung*, que acopla o índice à expressão, fosse absolutamente irredutível, indeslindável do princípio, se a indicação não se acrescentasse à expressão como uma aderência mais ou menos tenaz, mas habitasse a intimidade essencial do seu movimento.

O que é um signo indicativo? Primeiro, ele pode ser *natural* (os canais de Marte *indicam* a possível presença de seres inteligentes) ou *artificial* (a marca de giz, a inscrição do estilete, todos os instrumentos de designação convencional)[1]. A

1 Na lógica de seus exemplos e de sua análise, Husserl poderia ter citado a grafia em geral. Embora a escrita seja, sem dúvida, para ele, *indicativa* em sua

oposição entre a natureza e a instituição não tem aqui nenhuma pertinência e não divide a unidade da função indicativa. Que unidade é essa? Husserl a descreve como sendo a de uma certa "motivação" (*Motivierung*): o que dá movimento a alguma coisa como um "ser pensante" para *passar* pelo pensamento de alguma coisa para alguma coisa. Por enquanto, essa definição deve permanecer como geral. Essa passagem pode ser de convicção (*Überzeugunt*) ou de presunção (*Vermutung*), e liga sempre um conhecimento *atual* a um conhecimento *inatual*. Na motivação considerada nesse grau de generalidade, esse conhecimento pode dizer respeito a todo objeto (*Gegenstand*) ou estado-de-coisas (*Sachverhalt*) e não necessariamente a existentes empíricos, isto é, individuais. Para designar a categoria do conhecido (atual ou inatual), Husserl se serve, portanto, deliberadamente de conceitos muito gerais (*Sein, Bestand*) que podem cobrir o ser ou a consistência, a estrutura dos objetos ideais, assim como dos existentes empíricos. *Sein, bestehen, Bestand* — palavras freqüentes e fundamentais nesse início de parágrafo — não se reduzem a *Dasein, existieren, Realität*, e essa diferença importa muito para Husserl, como vamos verificar.

Husserl define assim a comunidade de essência mais geral que reúne todas as funções indicativas: "(nesse caso) encontramos então, no título dessa comunidade, a seguinte situação: objetos ou *estados-de-coisas* quaisquer da *consistência* (*Bestand*), dos quais alguém tem um conhecimento *atual*, lhe indicam (*anzeigen*) a *consistência de certos outros objetos ou estados-de-coisas* no sentido em que a *convicção do ser* (*Sein*)

---

camada própria, ela levanta um problema temível, que explica provavelmente o silêncio prudente de Husserl neste ponto. É que, supondo-se que ela seja indicativa no sentido que ele dá a essa palavra, ela tem um privilégio estranho que pode desorganizar todas essas distinções essenciais: escrita fonética (ou melhor: na parte puramente fonética da escrita abusiva e globalmente dita fonética), o que ela "indicaria" seria uma "expressão"; escrita não fonética, esta se substituiria no discurso expressivo naquilo que o une imediatamente ao "querer-dizer" (*bedeuten*). Não vamos insistir aqui nesse problema; ele pertence ao último horizonte deste ensaio.

de uns é vivida por ele como motivo (e isto enquanto motivo *não-evidente*) *determinando a convicção ou a presunção do ser dos outros*"(§ 2).

Mas essa comunidade de essência é ainda tão geral que cobre todo o campo da indicação e mais alguma coisa. Ou melhor, já que é mesmo um *Anzeigen* que é descrito aqui, digamos que essa comunidade de essência transborda a indicação *no seu sentido estrito*, que se deve abordar agora. E vemos então por que era importante distinguir entre *Sein* ou *Bestand*, por um lado, e *Existenz*, *Dasein* ou *Realität*, por outro lado: a motivação geral assim definida é a de um "porque" que pode ter tanto o sentido da alusão indicativa (*Hinweis*) quanto da demonstração (*Beweis*) dedutiva, evidente, apodítica. Neste último caso, o "porque" encadeia necessidades evidentes e ideais, permanentes, persistindo além de todo *hic et nunc* empíricos. "Aqui se revela uma legalidade ideal que se estende para além dos julgamentos encadeados por motivação *hic et nunc* e que abarca, como tais, em uma generalidade meta-empírica, todos os julgamentos de mesmo conteúdo, e, mais ainda, todos os julgamentos de mesma 'forma' (*Form*)." As motivações que encadeiam os vividos, os *atos* que visam as idealidades necessárias e evidentes, ideal-objetivas, podem ser da ordem da indicação contingente e empírica, "não-evidente"; mas as relações que unem os *conteúdos* dos objetos ideais, na demonstração evidente, não têm a ver com a indicação. Toda a análise do parágrafo 3 demonstra: 1. que mesmo que A indique B com uma certeza *empírica* plena (com a mais alta probabilidade), essa indicação nunca será uma demonstração de necessidades apodíticas, e, para reencontrar aqui o esquema clássico, de "verdades de razão", por oposição às "verdades de fato"; 2. que mesmo que a indicação pareça, em contrapartida, intervir em uma demonstração, ela estará sempre do lado das motivações psíquicas, dos atos, das convicções etc., jamais ao lado do conteúdo das verdades encadeadas.

Essa indispensável distinção entre *Hinweis* e *Beweis*, indicação e demonstração, não levanta apenas um problema de forma análoga ao que abrimos, acima, a respeito do *Zeigen*. O

que é a monstração (*Weisen*) em geral, antes de se distribuir em indicação que aponta (*Hinweis*) o não-visto e em demonstração (*Beweis*), dando a ver na evidência da prova? Essa distinção aguça também a dificuldade já assinalada do "emaranhamento".

Sabemos agora que, com efeito, na ordem da significação em geral, todo o vivido psíquico, sob a face dos seus *atos*, mesmo quando eles visam idealidades e necessidades objetivas, conhece apenas encadeamentos indicativos. O índice cai para fora do conteúdo da objetividade absolutamente ideal, isto é, da verdade. Ainda aqui, essa exterioridade, ou antes, esse caráter extrínseco do índice, é inseparável, na sua possibilidade, da possibilidade de todas as reduções futuras, sejam elas eidéticas ou transcendentais. Tendo sua "origem" nos fenômenos de associação,[2] ligando sempre existentes empíricos no mundo, a significação indicativa cobrirá, na linguagem, tudo aquilo que recai sob as "reduções": a factualidade, a existência mundana, a não-necessidade essencial, a não-evidência etc. Já não teríamos o direito de dizer que toda a problemática futura da redução e todas as diferenças conceituais nas quais ela se pronuncia (fato/essência, transcendentalidade/mundanidade, e

2 Cf. § 4: "Os fatos psíquicos, nos quais o conceito de índice tem a sua 'origem', isto é, nos quais se pode tomá-lo por abstração, pertencem ao grupo mais amplo dos fatos que se deve compreender sob o título histórico da 'associação de idéias'" etc. Sabemos que, mesmo renovando-o e utilizando-o no campo da experiência transcendental, Husserl nunca deixou de operar com o conceito de "associação". Aqui, o que se exclui da expressividade pura é a indicação e, conseqüentemente, a associação no sentido da psicologia empírica. São os vividos psíquicos empíricos que devem ser postos entre parênteses para reconhecer a idealidade da *Bedeutung* que comanda a expressão. A distinção entre índice e expressão aparece, assim, primeiro na fase necessária e provisoriamente "objetivista" da fenomenologia, quando é preciso neutralizar a subjetividade empírica. Conservará ela todo o seu valor quando a temática transcendental aprofundar a análise? E quando se retornar à subjetividade constituinte? Essa é a questão. Husserl nunca a propôs posteriormente. Continuou a se servir das "distinções essenciais" da primeira das *Recherches*. Entretanto, nunca recomeçou ou repetiu, nesse sentido, o trabalho de tematização pelo qual todos os seus outros conceitos foram incansavelmente retomados, verificados, confirmados, reaparecendo sempre no centro de uma descrição.

todas as oposições que constituem um sistema com ela) se desenvolvem em um *distanciamento* entre dois tipos de sinais? Ao mesmo tempo que ele, senão nele e graças a ele? Será que o conceito de *paralelidade* que define as relações entre o psíquico puro — que está no mundo — e o transcendental puro — que não está — e reúne assim todo o enigma da fenomenologia husserliana não se anuncia aqui sob a forma de uma relação entre dois modos de significação? E, no entanto, Husserl, que nunca quis assimilar experiência em geral (empírica ou transcendental) e linguagem, sempre se esforçará por conter a significação fora da presença a si da vida transcendental. A questão que acabamos de levantar nos faria passar do comentário à interpretação. Se pudéssemos responder afirmativamente, sèria preciso concluir, contra a intenção expressa de Husserl, que a "redução", antes mesmo de tornar-se método, se confundiria com o ato mais espontâneo do discurso falado, a simples prática da palavra, o poder da expressão. Essa conclusão, embora deva constituir, a nosso ver, em certo sentido, a "verdade" da fenomenologia, contradiria, em um certo nível, a intenção expressa de Husserl, por dois tipos de razão. Por um lado, como lembrávamos acima, porque Husserl crê na existência de uma camada pré-expressiva e pré-lingüística do sentido que a redução deverá às vezes desvelar, excluindo a camada da linguagem. Por outro lado, se não há expressão e querer-dizer sem discurso, todo o discurso não é "expressivo". Embora não exista discurso possível sem núcleo expressivo, quase poderíamos dizer que a totalidade do discurso está presa em uma trama indicativa.

CAPÍTULO III

O QUERER-DIZER COMO SOLILÓQUIO

Suponhamos que a indicação seja excluída. Resta a expressão. O que é a expressão? É um signo carregado de *Bedeutung*. Husserl faz a sua definição no quinto parágrafo: *Ausdrucke als bedeutsame Zeichen*. As expressões são signos que "queremdizer".

A) Certamente, a *Bedeutung* só advém ao signo e só o transforma em expressão com a palavra, o discurso oral: "Dos signos *indicativos* distinguimos os signos *querendo dizer*, as *expressões*." Mas por que "expressões" e por que signos "querendo dizer"? Só se pode explicar atando, na unidade profunda de uma mesma intenção, todo um feixe de razões.

1. A ex-pressão é exteriorização. Ela imprime em um certo exterior um sentido que se encontra inicialmente em um certo dentro. Sugerimos anteriormente que esse fora e esse dentro eram absolutamente originais: o fora não é nem a natureza, nem o mundo, nem uma exterioridade real em relação à consciência. Este é o momento de precisar. O *bedeuten* visa um fora que é o de um ob-jeto ideal. Esse fora é então ex-presso, passa fora de si em um outro fora que está sempre "na" consciência: o discurso expressivo, como veremos, não tem necessidade, enquanto tal e em sua essência, de ser efetivamente proferido no mundo. A expressão como signo querendo-dizer é, pois, uma dupla saída fora de si do sentido (*Sinn*) em si, na consciência, no com-sigo ou no junto-a-si, que Husserl começa por determinar como "vida solitária da alma". Mais tarde, depois da descoberta da redução transcendental, ele a descreverá como esfera noético-noemática da consciência. Se nós nos

referirmos, por antecipação e para mais clareza, aos parágrafos correspondentes de *Idées I*, veremos como a camada "improdutiva" da expressão vem refletir, "refletir" como um espelho (*widerzuspiegeln*), uma intencionalidade completamente diferente quanto à sua forma e ao seu conteúdo. A relação com a objetividade marca, portanto, uma intencionalidade "pré-expressiva" (*vor-ausdrücklich*) visando um sentido que será depois transformado em *Bedeutung* e em expressão. Que essa "saída" repetida, refletida, para o sentido noemático e depois para a expressão seja um redobramento improdutivo, é algo que não é óbvio, principalmente se considerarmos que por "improdutividade" Husserl entende "*produtividade que se esgota no exprimi-la e na forma do conceitual* que se introduz com essa função"[1]. Voltaremos a esse ponto. Queremos, por enquanto, assinalar o que significa "expressão" segundo Husserl: saída fora de si de um ato, e depois, de um sentido que só pode, então, ficar em si na voz, e na voz "fenomenológica".

2. Em *Recherches*, a palavra "expressão" se impõe por uma outra razão. A expressão é uma exteriorização voluntária, decidida, consciente de parte a parte, intencional. Não há expressão sem a intenção de um sujeito animando o signo, emprestando-lhe uma *Geistigkeit*. Na indicação, a animação tem dois limites: o corpo do signo, que não é um sopro, e o indicado, que é uma existência no mundo. Na expressão, a intenção é absolutamente expressa porque ela anima uma voz que pode permanecer apenas interior, e porque o expresso é uma *Bedeutung*, isto é, uma idealidade que não "existe" no mundo.

3. Confirma-se, de outro ponto de vista, que não há expressão sem intenção voluntária. De fato, se a expressão é sempre habitada, animada por um *bedeuten*, como *querer*-dizer, é que, para Husserl, a *Deutung*, digamos, a interpretação, o entendi-

---

1 §124, tr. P. Ricoeur, p.421. Analisamos mais diretamente, em outro texto, a problemática do querer-dizer e da expressão em *Idées I*, cf. "La forme et le vouloir-dire, Note sur la phénoménologie du langage" in *Revue internationale de Philosophie*, setembro de 1967.

mento, a inteligência da *Bedeutung* nunca pode ocorrer fora do discurso oral (*Rede*). Só um tal discurso pode se oferecer a uma *Deutung*. Esta nunca é essencialmente leitura, mas escuta. O que "quer dizer" *aquilo que* o querer-dizer quer dizer, a *Bedeutung*, é reservado ao que fala e que fala enquanto diz o que *quer* dizer: expressa, explícita e conscientemente. Verifiquemos isso.

Husserl reconhece que seu uso da palavra "expressão" "força" um pouco a língua. Mas a força assim exercida purifica a sua intenção ao mesmo tempo que revela um fundo comum de implicações metafísicas. "... estabeleçamos que todo discurso (*Rede*) e toda parte de discurso (*Redeteil*), assim como todo signo de natureza essencialmente semelhante é uma expressão, sem levar em conta o fato de o discurso ser ou não efetivamente pronunciado (*wirklich geredet*), e conseqüentemente, ser ou não dirigido a uma pessoa qualquer, com uma intenção de comunicação." Assim, tudo o que constitui a efetividade do pronunciado, a encarnação física da *Bedeutung*, o corpo da palavra, aquilo que em sua idealidade pertence a uma língua empiricamente determinada, está, se não fora do discurso, pelo menos estranho à expressividade como tal, a essa intenção pura, sem a qual não poderia haver discurso. Toda a camada da efetividade empírica, isto é, a totalidade factual do discurso, pertence a essa indicação, cuja extensão ainda não acabamos de reconhecer. A efetividade, a totalidade dos acontecimentos do discurso é indicativa, não só porque ela está no mundo, abandonada ao mundo, mas também, correlativamente, porque, enquanto tal, ela conserva em si algo da associação *involuntária*. Se intencionalidade nunca quis dizer simplesmente vontade, parece que, na ordem dos vividos de expressão (supondo-se que ela tenha limites), consciência intencional e consciência voluntária sejam sinônimos aos olhos de Husserl. E se acabássemos pensando — como Husserl nos autorizará em *Idées I* — que todo vivido intencional pode, em princípio, ser retomado em um vivido de expressão, deveríamos talvez concluir que, apesar de todos os temas da intencionalidade receptora ou intuitiva e da gênese passiva, o conceito de intencionalidade

permanece preso à tradição de uma metafísica voluntarista, isto é, talvez simplesmente preso *à* metafísica. A teleologia explícita que comanda toda a fenomenologia transcendental seria, no fundo, apenas um voluntarismo transcendental. O sentido quer significar-se, ele só se exprime em um querer-dizer que não é senão um querer-dizer-se da presença do sentido.

Isso explica por que tudo o que escapa à pura intenção espiritual, à pura animação pelo *Geist* — que é vontade —, tudo isso é excluído do *bedeuten* e, conseqüentemente, da expressão: por exemplo, o jogo de fisionomia, o gesto, a totalidade do corpo e da inscrição mundana, em resumo, a totalidade do visível e do espacial como tais. Como tais, isto é, enquanto não são trabalhados pelo *Geist*, pela vontade, pela *Geistigkeit* que, na palavra assim como no corpo humano, transforma o *Körper* em *Leib* (carne). A oposição entre corpo e alma não está só no centro da doutrina da significação: é confirmada por ela, e, no fundo, como sempre fez na filosofia, depende de uma interpretação da linguagem. A visibilidade, a espacialidade como tais nada poderiam fazer senão perder a presença a si da vontade e da animação espiritual que abre o discurso. *Elas são literalmente a morte deste.* Como vemos: "Em contrapartida, excluímos (da expressão) o jogo de fisionomia e os gestos com os quais acompanhamos nosso discurso sem querer (*unwillkürlich*), ou pelo menos sem intenção de comunicação, ou nos quais, mesmo sem a cooperação do discurso, o estado de alma de uma pessoa se torna 'expressão' inteligível para os que estão à sua volta. Essas exteriorizações (*Äusserungen*) não são, de modo algum, expressões no sentido do discurso (*Rede*); ao contrário destas últimas, elas não têm unidade fenomenal, na consciência daquele que se exterioriza, com os vividos exteriorizados; por elas, um indivíduo não comunica nada a outro, falta-lhe, na exteriorização desses vividos, a intenção de expor algum 'pensamento' de maneira expressa (*in ausdrücklicher Weise*), seja para um outro ou para si mesmo, se ele está só consigo mesmo. Em resumo, 'expressões' desse tipo não têm, propriamente, nenhuma *Bedeutung*". Elas não querem *dizer* nada, porque não *querem* dizer nada. Na

ordem da significação, a intenção expressa é uma intenção de exprimir. O implícito não pertence à essência do discurso. O que Husserl afirma aqui sobre gestos e jogos de fisionomia vale ainda mais, evidentemente, para a linguagem pré-consciente ou inconsciente.

O fato de que se possa eventualmente "interpretar" o gesto, o jogo de fisionomia, o não-consciente, o involuntário, a indicação em geral, o fato de que se possa, às vezes, retomá-los e explicitá-los em um comentário discursivo e expresso, só faz confirmar, aos olhos de Husserl, as distinções precedentes. Essa interpretação (*Deutung*) faz então *ouvir* uma expressão latente, um querer-dizer (*bedeuten*) que ainda estaria reservado. Os signos não expressivos só querem dizer (*bedeuten*) na medida em que se pode obrigá-los a dizer o que neles se murmurava, o que se queria em uma espécie de balbuciar. Os gestos só querem dizer na medida em que se pode escutá-los, interpretá-los (*deuten*). Enquanto identificamos *Sinn* e *Bedeutung*, tudo o que resiste à *Deutung* não terá nenhum sentido e não será linguagem em sentido estrito. A essência da linguagem é o seu telos, e o seu telos é a consciência voluntária como querer-dizer. A esfera indicativa que permanece fora da expressividade assim definida delimita o fracasso desse telos. Ela representa tudo aquilo que, embora entrelaçando-se com a expressão, não pode ser retomado em um discurso deliberado e permeado de querer-dizer.

Por todas essas razões, não se tem o direito de distinguir entre índice e expressão como entre signo não-lingüístico e signo lingüístico. Husserl traça uma fronteira que não passa entre a língua e a não-língua, mas, na linguagem em geral, entre o expresso e o não-expresso (com todas as suas conotações). Pois seria difícil — *na verdade* impossível — excluir da língua todas as formas indicativas. Assim, no máximo, pode-se distinguir, como Husserl, entre signos lingüísticos "em sentido estrito" e signos lingüísticos em sentido amplo. Justificando a exclusão dos gestos e jogos de fisionomia, Husserl conclui: "Nada disso se modifica pelo fato de que uma segunda pessoa possa interpretar (*deuten*) nossas exteriorizações involuntárias

(*unwillkürlichen Äusserungen*) (por exemplo, os "movimentos expressivos") e ficar sabendo assim muita coisa sobre nossos pensamentos íntimos e movimentos de nossa alma. Elas (essas exteriorizações) "querem dizer" (*bedeuten*) para o outro, precisamente enquanto ele as interpreta (*deutet*), mas mesmo para ele, elas não têm *Bedeutungen* no sentido estrito de signo lingüístico (*im prägnanten Sinne sprachlicher Zeichen*), mas apenas no sentido de índice (§ 5)."

Isso nos leva a procurar ainda mais longe o limite do campo indicativo. De fato, mesmo para aquele que restitui a discursividade no gesto de outrem, as manifestações indicativas deste outro alguém não se transformam em expressões. É ele, o intérprete, que se exprime a respeito delas. Talvez haja, na relação com outrem, algo que torne a indicação irredutível.

B) Não basta, com efeito, reconhecer o discurso oral como meio da expressividade. Uma vez excluídos todos os signos não discursivos que se dão como imediatamente exteriores à palavra (gesto, jogos de fisionomia etc.), resta ainda, desta vez no interior do discurso, uma não-expressividade cuja amplitude é considerável. Essa não-expressividade não reside apenas na face física da expressão ("o signo sensível, o complexo fônico articulado, o signo escrito no papel"). "A simples distinção entre o signo físico e em geral os vividos que conferem o sentido não é suficiente, principalmente se formos guiados por fins lógicos."

Considerando agora a face não física do discurso, Husserl exclui dele, sempre sob o título da indicação, tudo o que se refere à *comunicação* ou à *manifestação* dos vividos psíquicos. O movimento que justifica essa exclusão deve nos ensinar bastante sobre o teor metafísico dessa fenomenologia. Os temas que aí se apresentam nunca serão novamente questionados por Husserl. Ao contrário, eles se verão sempre confirmados. Esses temas nos levarão a pensar que aquilo que, em última análise, separa a expressão do índice, é o que se poderia chamar a não-presença imediata a si do presente vivo. Os valores de existência mundana, de naturalidade, de sensibilidade, de empiricidade, de associação etc., que determinavam o

conceito de índice, encontrarão talvez — certamente através de muitas mediações que antecipamos —, nessa não-presença, a sua unidade última. E essa não-presença a si do presente vivo qualificará simultaneamente a relação com outrem em geral e a relação a si da temporalização.

Isso se esboça lenta, discreta mas rigorosamente em *Recherches*. Vimos que a diferença entre índice e expressão era funcional ou intencional, não substancial. Assim, Husserl pode considerar que elementos de ordem substancialmente discursiva (palavras, partes de discurso em geral) funcionam em certos casos como índices. E essa função indicativa do discurso opera maciçamente. *Todo discurso, enquanto empenhado em uma comunicação e enquanto manifesta vividos, opera como indicação*. Nesse caso, as palavras agem como gestos. Ou antes, o próprio conceito de gesto deveria ser determinado a partir da indicação como não-expressividade.

Husserl admite, certamente, que a função "originariamente denominada" expressão é a comunicação (§ 7). Entretanto, a expressão nunca será puramente ela mesma enquanto cumprir essa função de origem. Apenas quando a comunicação for suspensa a pura expressividade poderá aparecer.

O que acontece de fato na comunicação? Fenômenos sensíveis (audíveis ou visíveis etc.) são animados pelos atos de um sujeito que lhes dá sentido e cuja intenção um outro sujeito deve simultaneamente compreender. Ora, a "animação" não pode ser pura e total, ela deve atravessar a não-diafaneidade de um corpo e, de certa maneira, aí se perder. "Mas essa comunicação só se torna possível se o ouvinte também compreende a intenção daquele que fala. E ele o faz na medida em que apreende aquele que fala como uma pessoa que não emite simplesmente sons, mas que *lhe fala*, que, com os sons, realiza simultaneamente certos atos conferindo-lhes o sentido, atos que ela quer lhe tornar manifestos, ou cujo sentido ela quer lhe comunicar. O que, antes de tudo, torna possível o intercâmbio espiritual e faz um discurso do discurso que põe em relação, reside nesta correlação — mediatizada pela face física do

discurso — entre os vividos físicos e psíquicos correspondentes das pessoas que se comunicam."

Tudo aquilo que, no meu discurso, é destinado a manifestar um vivido a outrem, deve passar pela mediação da face física. Essa mediação irredutível mobiliza toda expressão em uma operação indicativa. A função de manifestação (*kundgebende Funktion*) é uma função indicativa. Aproximamo-nos aqui da raiz da indicação: há indicação cada vez que o ato que confere o sentido, a intenção animadora, a espiritualidade viva do querer-dizer, não está plenamente presente. Assim, quando eu escuto o outro, o seu vivido não está presente para mim, originariamente, "em pessoa". Posso ter, pensa Husserl, uma intuição originária, isto é, uma percepção imediata do que, nele, é exposto no mundo, da visibilidade do seu corpo, dos seus gestos, daquilo que se deixa ouvir dos sons que ele profere. Mas a face subjetiva da sua experiência, a sua consciência, os atos pelos quais, especificamente, ele dá sentido aos seus signos, não me estão imediata e originariamente presentes como estão para ele, e como os meus estão para mim. Existe aí um limite irredutível e definitivo. O vivido do outro só se torna manifesto para mim enquanto está mediatamente indicado por signos que comportam uma face física. A própria idéia de "físico", de "face física", não é pensável em sua diferença própria senão a partir desse movimento da indicação.

Para explicar o caráter irredutivelmente indicativo da manifestação, mesmo no discurso, Husserl já propõe motivos cujo sistema a quinta das *Méditations cartésiennes* desenvolverá minuciosamente: fora da esfera monádica transcendental de meu próprio (*mir eigenes*), da propriedade de meu próprio (*Eigenheit*), de minha presença a mim, tenho com o próprio de outrem, com a presença a si de outrem, apenas relações de *apresentação analógica, de intencionalidade mediata e potencial.* A apresentação originária me é proibida. O que será então descrito sob a vigilância de uma redução transcendental diferenciada, audaciosa e rigorosa, é esboçado aqui — em *Recherches* —, na dimensão "paralela" do psíquico: "O ouvinte percebe a manifestação no mesmo sentido em que percebe a

própria pessoa que a manifesta — muito embora os fenômenos psíquicos que fazem dela uma pessoa não possam prestar-se, como tais que são, à intuição de um outro. A linguagem corrente nos atribui assim uma percepção de vividos psíquicos de pessoas estrangeiras, 'vemos' sua cólera, sua dor etc. Essa linguagem é perfeitamente justa enquanto se admitem como percebidas as coisas corporais exteriores e enquanto, de modo geral, não se restringe o conceito de percepção ao de percepção adequada, à intuição no sentido o mais estrito. Se o caráter essencial da percepção consiste na intenção (*Vermeinen*) intuitiva, que pretende apreender uma coisa ou um acontecimento enquanto eles próprios estão presentes (*gegenwärtigen*) — e uma tal intenção é possível, e até se dá na imensa maioria dos casos, sem nenhuma formulação conceitual ou expressa —, então a apreensão da manifestação (*Kundnahme*) é uma simples percepção da manifestação (*Kundgabe*) ... O ouvinte percebe o fato de que aquele que fala exterioriza certos vividos psíquicos, e nessa medida, percebe também esses vividos; mas ele não os vive ele mesmo, não tem deles nenhuma percepção 'interna', apenas uma percepção 'externa'. É a grande diferença entre a apreensão efetiva de um ser em uma intuição adequada e a apreensão visada (*vermeintlichen*) de um tal ser sobre o fundamento de uma representação intuitiva mas inadequada. No primeiro caso, um ser é vivido; no segundo caso, um ser, ao qual em geral a verdade não corresponde, é suposto (*supponiertes*). A compreensão recíproca requer precisamente uma certa correlação dos atos psíquicos que se desenvolvem, dos dois lados, na manifestação e na apreensão da manifestação, mas de modo algum sua plena identidade."

A noção de *presença* é o ponto nevrálgico dessa demonstração. Se a comunicação ou a manifestação (*Kundgabe*) é de essência indicativa, é porque a presença do vivido de outrem é recusada à nossa intuição originária. Cada vez que a presença imediata e plena do significado for subtraída, o significante será de natureza indicativa. (É por isso que a *Kundgabe*, que se traduz um tanto vagamente por *manifestação*, não manifesta, não torna nada manifesto, se manifesto quer dizer evidente,

aberto, oferecido "em pessoa". A *Kundgabe* anuncia e subtrai ao mesmo tempo aquilo a respeito do que ela informa.) Todo discurso, ou melhor, tudo aquilo que, no discurso, não restitui a presença imediata do conteúdo significado, é in-expressivo. A expressividade pura será a pura intenção ativa (espírito, psique, vida, vontade) de um *bedeuten* que anima um discurso, cujo conteúdo (*Bedeutung*) estará presente. Presente não na natureza, já que só a indicação tem lugar na natureza e no espaço, mas na consciência. Portanto, presente a uma intuição ou a uma percepção "internas". Mas presente a uma intuição que não pode ser a de outrem em uma comunicação (acabamos de compreender por quê). Logo, *presente a si* na vida de um presente que ainda não saiu de si no mundo, no espaço, na natureza. Como todas essas "saídas" exilam no índice essa vida da presença a si, podemos estar certos de que a indicação, que cobre até aqui quase toda a superfície da linguagem, é o processo da morte que opera nos signos. E, logo que outrem aparece, a linguagem indicativa — outro nome da relação com a morte — não se deixa mais apagar.

A relação com o outro como não-presença é, portanto, a impureza da expressão. Para reduzir a indicação na linguagem e reconquistar enfim a pura expressividade, é preciso suspender a relação com outrem. Então, não terei mais que passar pela mediação da face física ou de qualquer apresentação em geral. O parágrafo 8, "*As expressões na vida solitária da alma*", segue um caminho que é, sob dois pontos de vista, paralelo ao da redução à esfera monádica do *Eigenheit* em *Méditations cartésiennes*: paralelo do psíquico e do transcendental, paralelo da camada dos vividos expressivos e da camada dos vividos em geral.

"Até aqui, consideramos as expressões na função comunicativa. Esta repousa essencialmente sobre o fato de que as expressões operam como índices. Mas um grande papel também está reservado às expressões na vida da alma, na medida em que ela não está empenhada em uma relação de comunicação. É claro que essa modificação da função não atinge aquilo que faz com que as expressões sejam expressões. Elas têm,

como antes, suas *Bedeutungen* e as mesmas *Bedeutungen* que na colocução. A palavra não deixa de ser palavra a não ser que o nosso interesse se dirija exclusivamente para o sensível, para a palavra como simples formação fônica. Mas, quando vivemos na compreensão da palavra, então esta exprime e exprime a mesma coisa, quer a palavra seja ou não dirigida a alguém. Donde se evidencia que a *Bedeutung* da expressão, e o que lhe pertence ainda essencialmente, não pode coincidir com sua atividade de manifestação."

A primeira vantagem dessa redução ao monólogo interior é que a ocorrência física da linguagem parece realmente ausente. Na medida em que a unidade da palavra — o que a faz ser reconhecida como palavra, *a mesma* palavra, unidade de um complexo fônico e de um sentido — não pode se confundir com a multiplicidade das ocorrências sensíveis de sua utilização, nem depender delas, o *mesmo* da palavra é ideal; ele é a possibilidade ideal da repetição e não perde nada com a redução de *nenhuma* — portanto de *toda* — ocorrência empírica marcada por sua aparição. Ao passo que "o que deve nos servir de índice (signo distintivo) deve ser percebido por nós como *existente*", a unidade de uma palavra não deve nada à sua *existência (Dasein, Existenz)*. Sua expressividade, que não tem necessidade de corpo empírico, mas apenas da forma ideal e idêntica desse corpo na medida em que é animada por um querer-dizer, não deve nada a nenhuma existência mundana, empírica etc. Na "vida solitária da alma", a unidade pura da expressão enquanto tal deveria, portanto, ser-me enfim restituída.

Isso significa que, falando a mim mesmo, não comunico nada a mim mesmo? Quer dizer, então, que a "*Kundgabe*" e a "*Kundnahme*" ficam suspensas? A não-presença é reduzida e, com ela, a indicação, o desvio analógico etc.? Então eu não me modifico? Não fico sabendo nada sobre mim mesmo?

Husserl considera a objeção e depois a descarta. "Devemos dizer que aquele que fala na solidão fala consigo mesmo, que as palavras servem, também para ele, de signos (*Zeichen*), a saber, de índices (*Anzeichen*) de seus próprios vividos psíquicos? Não penso que tal concepção deva ser sustentada."

A argumentação de Husserl é aqui decisiva e devemos segui-la de perto. Toda a teoria da significação que se anuncia nesse primeiro capítulo de distinções essenciais desabaria se uma função de *Kundgabe/Kundnahme* não se deixasse reduzir na esfera de meus próprios vividos; e se, em suma, a solidão ideal ou absoluta da subjetividade "própria" ainda tivesse necessidade de índices para constituir a sua própria relação a si. E, no fundo, não nos iludamos: necessidade de índices quer dizer, simplesmente, necessidade de signos. Pois é cada vez mais claro que, não obstante a distinção inicial entre signo indicativo e signo expressivo, só o índice é verdadeiramente um signo para Husserl. A expressão plena — isto é, como veremos adiante, a intenção cumprida do querer-dizer — escapa, de certa forma, ao conceito de signo. Já se podia ler, na frase de Husserl que acabamos de citar: "... de signos, a saber, de índices ...". Mas vamos considerá-la, por enquanto, como um lapso, do qual a verdade só se revelaria depois. Em vez de dizer: "... de signos, a saber, de índices ..." (*als Zeichen, nämlich als Anzeichen*), digamos, "... de signos, a saber, de signos em forma de índices". Na superfície do seu texto, Husserl continua a respeitar, por enquanto, a distinção inicial entre dois tipos de signos.

Para demonstrar que a indicação não funciona mais na vida solitária da alma, Husserl começa marcando a diferença entre dois tipos de "remissão": a remissão como *Hinzeigen* (que não se deve traduzir como indicação, ao menos por razões convencionais, e se não se quer destruir a coerência do texto; digamos, arbitrariamente, "monstração") e a remissão como *Anzeigen* (indicação). Ora, diz Husserl, se no monólogo silencioso "como em toda parte, as palavras funcionam como signos", e se "podemos em toda parte falar simplesmente de um ato de monstração (*Hinzeigen*)", a transgressão da expressão para o sentido, do significante para o significado, não é mais aqui uma indicação. O *Hinzeigen* não é um *Anzeigen*, pois essa transgressão ou, se preferirmos, essa remissão, dispensa qualquer existência (*Dasein, Existenz*). Na indicação, ao contrário, um signo existente, uma ocorrência empírica remete a um conteú-

do cuja existência é pelos menos presumida, motiva nossa antecipação ou nossa convicção da existência do que é indicado. Não se pode pensar o índice sem a categoria da existência empírica, isto é, apenas provável, o que será também a definição da existência mundana, para Husserl, por oposição à existência do *ego cogito*. A redução ao monólogo é realmente uma colocação entre parênteses da existência mundana empírica. Na "vida solitária da alma", não utilizamos mais palavras *reais* (*wirklich*), mas apenas palavras representadas (*vorgestellt*). E o vivido — sobre o qual perguntávamos se não era "indicado" por ele mesmo ao sujeito falante — não tem que ser, assim, indicado; ele é imediatamente certo e presente a si. Ao passo que, na comunicação real, signos existentes *indicam* outros existentes que são apenas prováveis e mediatamente evocados, no monólogo, quando a expressão é *plena*,[2] signos não existentes *mostram* significados (*Bedeutungen*) ideais, logo não existentes, e certos, pois presentes à intuição. Quanto à certeza da existência interior, esta não precisa, para Husserl, ser significada. Ela é imediatamente presente a si. Ela é a consciência viva.

---

2 Para não misturar e multiplicar as dificuldades, só consideramos, neste exato momento, a expressão perfeita, aquela cuja "*Bedeutungsintention*" é "cumprida". Sentimo-nos autorizados a isso na medida em que essa plenitude, como veremos, é o telos e a realização do que Husserl quer isolar aqui, sob o nome de querer-dizer e de expressão. O não-cumprimento fará surgir problemas originais que encontraremos depois.

Citemos aqui o trecho sobre o qual acabamos de nos basear: "Quando refletimos sobre a relação entre a expressão e a *Bedeutung* e, com este propósito, desmembramos o vivido complexo e, além disso, intimamente unido da expressão plena de sentido, isolando os dois fatores, a palavra e o sentido, então a própria palavra nos aparece como indiferente em si, mas o sentido nos aparece como aquilo que se tem 'em vista' com a palavra, como aquilo que é visado mediante esse signo; a expressão parece, assim, desviar o interesse de si para o sentido (*von sich ab und auf den Sinn hinzulenken*), parece remeter (*hinzuzeigen*) a este último. Mas essa remissão (*Hinzeigen*) não é a indicação (*das Anzeigen*) no sentido em que debatemos. A existência (*Dasein*) do signo não motiva a existência, ou, mais exatamente, nossa convicção da existência da *Bedeutung*. O que deve nos servir de índice (de signo distintivo) deve ser percebido por nós como existente (*als daseiend*). Esse é também o caso das expressões no discurso comunicativo, mas não das expressões no discurso solitário."

No monólogo interior, a palavra seria, portanto, apenas representada. Seu lugar pode ser o imaginário (*Phantasie*). Contentamo-nos em imaginar a palavra cuja existência é assim neutralizada. Nessa imaginação da palavra, nessa representação imaginária da palavra (*Phantasievorstellung*), não temos mais necessidade da ocorrência empírica da palavra. Sua existência ou sua não-existência nos são indiferentes, pois se temos, então, necessidade da *imaginação* da palavra, por isso mesmo dispensamos a *palavra imaginada*. A imaginação da palavra, o imaginado, o ser-imaginado da palavra, sua "imagem" não é a palavra (imaginada). Assim como na percepção da palavra, a palavra (percebida ou aparecendo) que está "no mundo" pertence a uma ordem radicalmente diferente da ordem da percepção ou do aparecer da palavra, do ser-percebido da palavra, assim também a palavra (imaginada) é de uma ordem radicalmente heterogênea à ordem da imaginação da palavra. Essa diferença, simultaneamente simples e sutil, mostra a especificidade irredutível da fenomenalidade, e não se poderá entender nada da fenomenologia se não se presta a esse ponto uma atenção constante e vigilante.

Mas por que Husserl não se contenta com a diferença entre a palavra existente (percebida) e a percepção ou o ser percebido, o fenômeno da palavra? É que no fenômeno da percepção, está inscrita uma referência, na própria fenomenalidade, à existência da palavra. O sentido "existência" pertence então ao fenômeno. Não é mais o caso no fenômeno da imaginação. Na imaginação, a existência da palavra não está implicada, nem a título de sentido intencional. Só *existe* então a imaginação da palavra, que é absolutamente certa e presente a si enquanto vivido. Essa já é uma redução fenomenológica que isola o vivido subjetivo como esfera de certeza absoluta e de existência absoluta. Esse absoluto de existência só aparece na redução da existência relativa do mundo transcendente. E já é a imaginação, "elemento vital da fenomenologia" (*Idées I*), que fornece a esse movimento o seu *medium* privilegiado. "Aqui (no discurso solitário), nós nos contentamos, normalmente, com palavras representadas em vez de palavras reais. Um signo

verbal, falado ou impresso, é evocado em nossa imaginação; na verdade, ele não existe. Todavia, não devemos confundir as representações da imaginação (*Phantasievorstellungen*) ou, ainda menos, os conteúdos da imaginação, que são o seu fundamento, com os objetos imaginados. Não é a sonoridade da palavra imaginada ou o caractere de imprensa imaginado que existe, mas sua representação na imaginação. A diferença é a mesma que a existente entre o centauro imaginado e a representação do centauro na imaginação. A não-existência (*Nicht-Existenz*) da palavra não nos incomoda; mas também não nos interessa, pois isso não intervém na função da expressão como expressão."

Essa argumentação seria muito frágil se só recorresse a uma psicologia clássica da imaginação. E seria muito imprudente entendê-la assim. Para uma tal psicologia, a imagem é um signo-retrato, cuja *realidade* (física ou psíquica) indica o objeto imaginado. Husserl mostrará, em *Idées I*, a que aporias conduz uma tal concepção.[3] Enquanto sentido intencional ou

3 Cf. § 90 e todo o cap. IV da IIIª Seção, principalmente os § 99, 109, 111 e especialmente 112: "A dificuldade só desaparecerá quando a prática da análise fenomenológica autêntica for mais extensa do que é atualmente. Enquanto se tratarem os vividos como 'conteúdos' ou 'elementos' psíquicos e, a despeito de todas as polêmicas da moda dirigida contra a psicologia atomista ou coisista, eles continuarem a ser considerados como espécies de coisas em miniatura (*Sächelchen*), enquanto se acreditar encontrar a diferença entre os 'conteúdos de sensação' e os 'conteúdos de imaginação' correspondentes, em critérios materiais como a 'intensidade', a 'plenitude' etc., não se poderá vislumbrar nenhum progresso. Seria preciso que se atentasse, de saída, para o fato de que se trata aqui de uma diferença *que diz respeito à consciência...*" (trad. P. Ricoeur, p.374). A originalidade fenomenológica que Husserl quer assim respeitar o conduz a afirmar uma heterogeneidade absoluta entre a percepção ou apresentação originária (*Gegenwärtigung, Präsentation*) e a re-presentação ou re-produção representativa, que também se traduz como presentificação (*Vergegenwärtigung*). A lembrança, a imagem, o signo são re-presentações, nesse sentido. Na verdade, Husserl não é *levado* a reconhecer essa heterogeneidade: ela constitui toda a possibilidade da fenomenologia, que só tem sentido se uma apresentação pura e originária for possível e original. Essa distinção (à qual se deve acrescentar, pelo menos, a distinção entre a re-presentação posicional [*setzende*] que coloca o tendo-sido-presente na lembrança, e a re-presentação imaginária [*Phantasie-Vergegenwärtigung*] que é neutra a esse respeito), cujo sistema complexo e fundamental não

noema, e embora ela pertença à esfera de existência e de certeza absoluta da consciência, a imagem não é uma realidade que duplica uma outra realidade; não só porque ela não é uma realidade (*Realität*) na natureza, mas porque o noema é um componente não real (*reell*) da consciência.

Saussure foi igualmente cuidadoso ao distinguir entre a palavra real e sua imagem. Também ele só reconhecia valor expressivo de "significante"[4] na forma da "imagem acústica".

---

podemos estudar aqui diretamente, é pois o instrumento indispensável para uma crítica da psicologia clássica, particularmente da psicologia clássica da imaginação e do signo. Mas não se poderia assumir a necessidade dessa crítica da psicologia ingênua somente até um certo ponto? E mostrar, finalmente, que o tema ou o valor de "apresentação pura", de percepção pura e originária, de presença plena e simples etc., constituem a cumplicidade da fenomenologia e da psicologia clássica, sua comum pressuposição metafísica? Afirmando que *a percepção não existe* ou que o que se chama percepção não é originário, e que de certa forma tudo "começa" pela "re-presentação" (proposição que só pode se manter, evidentemente, na rasura desses dois últimos conceitos: ela significa que não há "começo" e a "re-presentação" de que falamos não é a modificação de um "re-" *que adveio* a uma apresentação originária), reintroduzindo a diferença do "signo" no coração do "originário", não se trata de voltar para aquém da fenomenologia transcendental, seja em direção a um "empirismo" ou em direção a uma crítica "kantiana" da pretensão à intuição originária. Acabamos assim de designar a intenção primeira — e o horizonte longínquo — do presente ensaio.

4 É preciso remeter ao texto das *Recherches logiques* este trecho do *Curso de lingüística geral*: "O signo lingüístico une não uma coisa e um nome, mas um conceito e uma imagem acústica. Esta não é o som material, coisa puramente física, mas a marca psíquica desse som, a sua representação, e que nos é dada pelo testemunho dos nossos sentidos; ela é sensorial, e se acontece de a chamarmos 'material', é apenas nesse sentido e por oposição ao outro termo da associação, o conceito, geralmente mais abstrato. O caráter psíquico de nossas imagens acústicas aparece bem quando observamos nossa própria linguagem. *Sem mover os lábios nem a língua, podemos falar ou recitar mentalmente versos para nós mesmos*" (p.98., o grifo é nosso). E esta advertência, que foi bem depressa esquecida: "Por serem as palavras da língua imagens acústicas para nós, deve-se evitar falar dos 'fonemas' de que elas se compõem. Esse termo, que implica uma idéia de ação vocal, só pode convir à palavra falada, à realização da imagem interior no discurso." Advertência esquecida, mas talvez porque a proposta de substituição feita por Saussure só fizesse agravar o risco: "Falando de *sons* e das *sílabas* de uma palavra, evita-se esse malentendido, desde que se lembre de que se trata da imagem acústica." Deve-se reconhecer que é mais fácil lembrar-se falando de fonema do que falando de som. Este só se pensa fora da ação vocal

"Significante" quer dizer "imagem acústica". Mas Saussure não toma a precaução "fenomenológica", fazendo da imagem acústica, do significante como "impressão psíquica", uma realidade cuja única originalidade é ser interior, o que só faz deslocar o problema. Ora, se Husserl, em *Recherches*, conduz sua descrição em uma zona psíquica e não transcendental, nem por isso deixa de discernir os componentes essenciais de uma estrutura que ele desenhará em *Idées I*: o vivido fenomenal não pertence à realidade (*Realität*). Nele, certos elementos pertencem, realmente (*reell*), à consciência (*hylè, morphè* e *noèse*), mas o conteúdo noemático, o sentido, é um componente não real (*reell*) do vivido.[5] A irrealidade do discurso interior é, portanto, uma estrutura muito diferenciada. Husserl escreve muito precisamente, ainda que sem insistência: "Um signo verbal, falado ou impresso, é evocado em nossa imaginação; na verdade, ele absolutamente não existe. Todavia, não deveremos confundir as representações da imaginação (*Phantasievorstellungen*) *e ainda menos* [o grifo é nosso] os conteúdos da imaginação, que são o seu fundamento, com os objetos imaginados." Logo, não só a imaginação da palavra, que não é a palavra imaginada, não existe, como também o *conteúdo* (o noema) dessa imaginação existe *ainda menos* do que o ato.

---

real na medida em que é situado mais facilmente que o fonema como um objeto na natureza.

Para evitar outros malentendidos, Saussure conclui assim: "A ambigüidade desapareceria se designássemos as três noções aqui presentes por nomes que se chamam uns aos outros e ao mesmo tempo se opõem. Propomos conservar a palavra *signo* para designar o total, e substituir *conceito* e *imagem acústica*, respectivamente, por *significado* e *significante*" (p.99). Poder-se-ia propor a equivalência significante/expressão, significado/*Bedeutung*, se a estrutura *bedeuten*/*Bedeutung*/sentido/objeto não fosse muito mais complexa em Husserl do que em Saussure. Também seria necessário comparar sistematicamente a operação à qual Husserl procede na primeira das *Recherches*, e a delimitação, por Saussure, do "sistema interno" da língua.

5 Sobre a não-realidade do noema no caso da imagem e do signo, cf. particularmente *Idées I*, § 102.

CAPÍTULO IV

O QUERER-DIZER E A REPRESENTAÇÃO

Lembremos o objeto e o ponto nevrálgico desta demonstração: a função pura da expressão e do querer-dizer não é comunicar, informar, manifestar, isto é, indicar. Ora, a "vida solitária da alma" provaria que uma tal expressão sem índice é possível. No discurso solitário, o sujeito não fica sabendo nada sobre si mesmo, não manifesta nada a si mesmo. Para defender essa demonstração, cujas conseqüências serão sem limite na fenomenologia, Husserl faz apelo a dois tipos de argumentos.

1. No discurso interior, não comunico nada a mim mesmo. Não indico nada a mim mesmo. No máximo, posso imaginar que o faço, posso apenas representar-me a mim mesmo como manifestando algo a mim mesmo. Isso é somente uma *representação* e uma *imaginação*.

2. No discurso interior, não comunico nada a mim mesmo e posso apenas fingir, *porque não tenho necessidade disso*. Essa operação — a comunicação de si para si — não pode ocorrer porque não teria nenhum sentido; e não teria nenhum sentido porque *não* teria *nenhuma finalidade*. A existência dos atos psíquicos não tem que ser indicada (lembremos que só uma existência pode ser em geral indicada) porque está imediatamente presente ao sujeito no instante presente.

Vamos ler o parágrafo que reúne os *dois argumentos*: "Em certo sentido, é verdade que, no discurso solitário, também se *fala*, e assim é certamente possível apreender-se a si mesmo como falante, e até eventualmente como falando a si mesmo. Como, por exemplo, quando alguém diz a si mesmo: você agiu mal, você não pode continuar se comportando assim. Mas,

nesses casos, não se fala no sentido próprio, no sentido da comunicação, não se comunica nada a si mesmo, representa-se apenas (*man stellt sich vor*) a si mesmo como falando e comunicando. No monólogo, as palavras não podem, entretanto, nos servir na função de índices da existência (*Dasein*) de atos psíquicos, pois tal indicação não teria, aqui, nenhuma finalidade (*ganz zwecklos wäre*). Os atos em questão são, efetivamente, vividos por nós mesmos no mesmo instante (*im selben Augenblick*)."

Essas afirmações levantam questões muito diversas. Mas todas elas se referem ao estatuto da *representação* na linguagem. Da representação, no sentido geral de *Vorstellung*, mas também no sentido da re-presentação como repetição ou reprodução da apresentação, como *Vergegenwärtigung*, modificando a *Präsentation* ou *Gegenwärtigung*; enfim, no sentido de representante fazendo as vezes, ocupando o lugar de uma outra *Vorstellung* (*Repräsentation, Repräsentant, Stellverstreter*).[1]

Consideremos o *primeiro argumento*. No monólogo, não se comunica nada, representa-se (*man stellt sich vor*) a si mesmo como sujeito falante e comunicante. Husserl parece aplicar à linguagem a distinção fundamental entre a realidade e a representação. Entre a comunicação (indicação) efetiva e a comunicação "representada", haveria uma diferença de essência, uma exterioridade simples. Além disso, para se ter acesso à linguagem interior (no sentido da comunicação) como pura representação (*Vorstellung*), seria preciso passar pela ficção, isto é, por um tipo particular de representação: a representação imaginária que Husserl definirá mais tarde como representação (*Vergegenwärtigung*) neutralizante.

Pode-se aplicar à linguagem esse sistema de distinções? Seria necessário, primeiro, supor que, na comunicação, na prática dita "efetiva" da linguagem, a representação (em todos os sentidos da palavra) não fosse essencial e constituinte, que ela fosse apenas um acidente acrescentando-se eventualmente à prática do discurso. Ora, há razões para crer que, na lingua-

1 Cf. a esse respeito, a nota dos tradutores de *Recherches* (t.II, I, p.276) e a dos tradutores de *Leçons* (p.26).

gem, a representação e a realidade não se acrescentam aqui ou ali pelo simples motivo de que é impossível, em princípio, distingui-las rigorosamente. E não há, sem dúvida, razão para dizer que isso se produz *na* linguagem. A linguagem, em geral, *é* isso. Apenas a linguagem.

O próprio Husserl nos dá os meios para pensar assim, contra a sua própria posição. Na verdade, quando eu me sirvo, *efetivamente*, como se diz, de palavras, quer eu o faça ou não com fins comunicativos (situemo-nos aqui antes dessa distinção e na instância do signo em geral), devo, logo de saída, operar (em) uma estrutura de repetição cujo elemento só pode ser representativo. Um signo nunca é uma ocorrência, se ocorrência quer dizer unicidade empírica insubstituível e irreversível. Um signo que só ocorresse "uma vez" não seria um signo. Um signo puramente idiomático não seria um signo. Um significante (em geral) deve ser reconhecível em sua forma, apesar e através da diversidade dos caracteres empíricos que podem modificá-lo. Ele deve permanecer o *mesmo* e poder ser repetido como tal, apesar e através das deformações que aquilo que se chama ocorrência empírica lhe faz, necessariamente, sofrer. Um fonema ou um grafema é, necessariamente, sempre outro, em certa medida, a cada vez que ele se apresenta em uma operação ou percepção, mas ele só pode funcionar como signo e linguagem em geral se uma identidade formal permite reeditá-lo e reconhecê-lo. Essa identidade é necessariamente ideal. Ela implica pois, necessariamente, uma representação: como *Vorstellung*, lugar da idealidade em geral, como *Vergegenwärtigung*, possibilidade da repetição reprodutora em geral, como *Repräsentation*, enquanto cada ocorrência significante é substituto (do significado, assim como da forma ideal do significante). Sendo essa estrutura representativa a própria significação, não posso iniciar um discurso "efetivo" sem estar originariamente empenhado em uma representatividade indefinida.

Talvez se levante a objeção de que é esse caráter exclusivamente representativo da expressividade que Husserl quer, precisamente, fazer aparecer através de sua hipótese de um discurso solitário que responderia à essência do discurso, abando-

nando a sua casca comunicativa e indicativa. E de que, precisamente, nós formulamos a nossa questão com conceitos husserlianos. Sem dúvida. Mas é apenas da expressão, e não da significação em geral, que Husserl quer descrever a filiação à ordem da representação como *Vorstellung*. Ora, acabamos de sugerir que esta — e suas outras modificações representativas — são implicadas por todo signo em geral. Por outro lado e, principalmente, a partir do momento em que se admitiu que o discurso pertencia essencialmente à ordem da representação, a distinção entre discurso "efetivo" e representação de discurso se torna suspeita, quer o discurso seja puramente "expressivo", quer esteja engajado em uma "comunicação". Em razão da estrutura originariamente repetitiva do signo em geral, há todas as possibilidades de que a linguagem "efetiva" seja tão imaginária quanto o discurso imaginário; e de que o discurso imaginário seja tão efetivo quanto o discurso efetivo. Quer se trate de expressão ou de comunicação indicativa, a diferença entre a realidade e a representação, entre o verdadeiro e o imaginário, entre a presença simples e a repetição, já começou a se apagar. A sustentação dessa diferença — na história da metafísica e, ainda, em Husserl — não responde ao desejo obstinado de salvar a presença e de reduzir ou derivar o signo? E com ele todas as potências de repetição? O que equivale a viver *no* efeito — seguro, consolidado, constituído — da repetição, da representação, da diferença que dissimula a presença. Afirmar, como acabamos de fazer, que, no signo, *não ocorre diferença* entre a realidade e a representação etc., significa dizer que o gesto que confirma essa diferença é o próprio apagamento do signo. Mas há duas maneiras de apagar a originalidade do signo, e é preciso estar atento à instabilidade de todos esses movimentos. Eles passam muito rápida e sutilmente de um para outro. Pode-se apagar o signo à maneira clássica de uma filosofia da intuição e da presença. Ela apaga o signo derivando-o, anula a reprodução e a representação ao fazer a modificação que sobrevém a uma presença simples. Mas como é uma tal filosofia — e na verdade *a* filosofia e a história do Ocidente — que assim constituiu e estabeleceu o próprio conceito de

signo, este é, desde a sua origem e no coração do seu sentido, marcado por essa vontade de derivação ou de apagamento. Conseqüentemente, restaurar a originalidade e o caráter não derivado do signo contra a metafísica clássica é, também, por um paradoxo aparente, apagar um conceito de signo em que toda a história e todo o sentido pertencem à aventura da metafísica da presença. Esse esquema vale também para os conceitos de representação, de repetição, de diferença etc., assim como para todo o seu sistema. O movimento desse esquema só poderá, por ora e por muito tempo, trabalhar a partir do interior, de um certo dentro, a linguagem da metafísica. Sem dúvida, esse trabalho já foi começado. Seria preciso retomar o que acontece nesse dentro quando o fechamento da metafísica começa a ser nomeado.

Com a diferença entre a presença real e a presença na representação como *Vorstellung*, é assim, pela linguagem, todo um sistema de diferenças que se encontra arrastado na mesma desconstrução: entre o representado e o representante em geral, o significado e o significante, a presença simples e sua reprodução, a apresentação como *Vorstellung* e a re-presentação como *Vergegenwärtigung*; pois a re-presentação tem como representado uma apresentação (*Präsentation*) como *Vorstellung*. Assim, contra a intenção expressa de Husserl, acaba-se por fazer a própria *Vorstellung* enquanto tal depender da possibilidade da repetição, e a *Vorstellung* mais simples, a apresentação (*Gegenwärtigung*), depender da possibilidade da re-presentação (*Vergegenwärtigung*). Deriva-se a presença-do-presente da repetição e não o contrário. Contra a intenção expressa de Husserl, mas não sem levar em conta — o que aparecerá talvez depois — aquilo que se encontra implicado na sua descrição do movimento da temporalização e da relação com outrem.

O conceito de *idealidade* deve estar naturalmente no centro dessa problemática. A estrutura do discurso só pode ser descrita, segundo Husserl, como idealidade: idealidade da forma sensível do significante (por exemplo, da palavra) que deve permanecer *a mesma* e só o pode enquanto idealidade; idealidade do significado (da *Bedeutung*) ou do sentido visado, que

não se confunde nem com o ato de visar nem com o objeto, estes dois últimos podendo ser, eventualmente, apenas ideais; idealidade, enfim, em certos casos, do próprio objeto que então assegura (é o que acontece nas ciências exatas) a transparência ideal e a univocidade perfeita da linguagem.[2] Mas essa idealidade, que é apenas o nome da permanência do mesmo e a possibilidade da sua repetição, *não existe* no mundo e não vem de um outro mundo. Ela depende inteiramente da possibilidade dos atos de repetição. Ela é constituída por ela. Seu "ser" está na medida do poder de repetição. A idealidade absoluta é o correlato de uma possibilidade de repetição indefinida. Logo, pode-se dizer que o ser é determinado por Husserl como idealidade, isto é, como repetição. O progresso histórico sempre tem como forma essencial, segundo Husserl, a constituição de idealidades cuja repetição — e, portanto, a tradição — será assegurada até o infinito: a repetição e a tradição, isto é, a transmissão e a reativação da origem. E essa determinação do ser como idealidade é realmente uma *estimação*, um ato ético-teórico que desperta a decisão originária da filosofia em sua forma platônica. Por vezes, Husserl o admite; foi a um platonismo convencional que ele sempre se opôs. Quando ele afirma a não-existência ou a não-realidade da idealidade, é sempre para reconhecer que a idealidade *é* segundo um modo que é irredutível à existência sensível ou à realidade empírica, e mesmo à sua ficção.[3] Ao determinar o *ontôs on* como *eidos*, Platão não estava fazendo outra coisa.

2 Cf. a esse respeito *L'Origine de la géométrie* e a Introdução à trad. francesa, p.60-69.

3 A afirmação implicada por toda a fenomenologia é a do Ser (*Sein*) como não-realidade, não-existência, do *Ideal*. Essa predeterminação é a primeira palavra da fenomenologia. Embora ela não exista, a idealidade é nada menos que um não-ser. "Manifestamente, toda tentativa para reinterpretar o ser do ideal (*das Sein des Idealen*) como ser possível do real (*in ein mögliches Sein von Realem*) deve, em geral, fracassar, pois as próprias possibilidades são, por seu turno, objetos ideais. No mundo real, encontram-se tão poucas possibilidades quanto números em geral ou triângulos em geral" (*Recherches*, 2, I, § 4, p.115). "Naturalmente, não é nossa intenção situar *o ser do ideal* no mesmo plano que *o ser-pensado do fictício ou do absurdo* (*Widersinnigen*)" (*ibid.*, tr.fr.,p.150).

Ora — e aqui, de novo, é preciso articular eficientemente o comentário e a interpretação —, essa determinação do ser como idealidade se confunde de maneira paradoxal com a determinação do ser como presença. Não só porque a idealidade pura é sempre a de um "ob-jeto" ideal, defrontando-se, estando pre-sente diante do ato da repetição, a *Vor-stellung* sendo a forma geral da presença como proximidade de um olhar; mas também porque só uma temporalidade determinada a partir do presente vivo como de sua fonte, do agora como "ponto-fonte", pode assegurar a pureza da idealidade, isto é, a abertura da repetição do mesmo até o infinito. O que significa, na verdade, o "princípio dos princípios" da fenomenologia? O que significa o valor de presença originária à intuição como fonte de sentido e de evidência, como *a priori* dos *a priori*? Ela significa, primeiro, a própria certeza ideal e absoluta de que a forma universal de toda experiência (*Erlebnis*) e, logo, de toda vida, sempre foi e será sempre o *presente*. Só há e só haverá sempre presente. O ser é presença ou modificação de presença. A relação com a presença do presente como forma última do ser e da idealidade é o movimento pelo qual eu transgrido a existência empírica, a factualidade, a contingência, a mundanidade etc. E, para começar, *a minha*. Pensar a presença como forma universal da vida transcendental é abrir-me para o saber de que, em minha ausência, além da minha existência empírica, antes do meu nascimento e depois da minha morte, *o presente é*. Posso esvaziar todo conteúdo empírico, imaginar uma desordenação absoluta do *conteúdo* de toda experiência possível, uma transformação radical do mundo: tenho uma certeza estranha e única da forma universal da presença, pois ela não diz respeito a nenhum ente determinado e não será por ele afetada. Assim, é a relação com a *minha morte* (com o meu desaparecimento em geral) que se esconde nessa determinação do ser como presença, idealidade, possibilidade absoluta de repetição. A possibilidade do signo é essa relação com a morte. A determinação e o apagamento do signo na metafísica é a dissimulação dessa relação com a morte que, no entanto, produzia a significação.

Se a possibilidade do meu desaparecimento em geral deve ser, de certo modo, vivida para que uma relação com a presença em geral possa se instituir, não se pode mais dizer que a experiência da possibilidade do meu desaparecimento absoluto (da minha morte) venha me afetar, advenha a um *eu sou* e modifique um sujeito. Como o *eu sou* só é vivido como um *eu estou presente*, ele supõe em si mesmo a relação com a presença em geral, com o ser como presença. O aparecer do *eu* a si mesmo no *eu sou* é pois, originariamente, relação com o seu próprio desaparecimento possível. Logo, *eu sou* quer dizer, originariamente, *eu sou mortal. Eu sou imortal* é uma proposição impossível.[4] Pode-se ir mais longe: enquanto linguagem, "Eu sou aquele que sou" é a confissão de um mortal. O movimento que conduz do *Eu sou* à determinação do meu ser como *res cogitans* (logo, como imortalidade) é o movimento pelo qual a origem da presença e da idealidade se eclipsa na presença e na idealidade que ela torna possíveis.

O apagamento (ou a derivação) do signo se confundiu, assim, com a redução da imaginação. A situação de Husserl no tocante à tradição é ambígua nesse ponto. Certamente, Husserl renovou profundamente a problemática da imaginação. E o papel que ele reserva para a ficção no método fenomenológico mostra bem que a imaginação não é, a seus olhos, uma faculdade entre outras. Todavia, sem negligenciar a novidade e o rigor das descrições fenomenológicas da imagem, é bom que se assinale o que é herança. O fato de que, ao contrário da lembrança, a imagem seja re-presentação "neutralizante" e não

---

4 Para utilizar as distinções da "gramática pura lógica" e de *Logique formelle et logique transcendantale*, é preciso especificar, assim, essa impossibilidade: essa proposição tem certamente um sentido, constitui um discurso inteligível, ela não é *sinnlos*. Mas, no interior dessa inteligibilidade, e, pela razão que indicamos, essa proposição é "absurda" (absurdo de contradição — *Widersinnigkeit*) e, mais ainda, "falsa". Mas como a idéia clássica de verdade, que guia essas distinções, é também oriunda de uma tal fuga da relação com a morte, essa "falsidade" é a própria verdade da verdade. É, pois, através de outras "categorias" (se se podem chamar assim tais pensamentos) completamente diferentes que seria preciso interpretar esses movimentos.

"posicional", de que Husserl sempre o enfatize, e de que esse caráter lhe dê um privilégio na prática "fenomenológica", nada disso questiona o conceito geral sob o qual a imagem é classificada com a lembrança: a "re-presentação" (*Vergegenwärtigung*), isto é, a reprodução de uma presença, mesmo que o seu produto seja um objeto puramente fictício. Daí decorre que a imaginação não é uma simples "modificação de neutralidade", embora ela seja neutralizante ("É preciso evitar uma confusão muito fácil entre a *modificação de neutralidade e a imaginação*", *Idées I,* III, trad. P. Ricoeur, p.370); e que a sua operação neutralizante venha modificar uma re-presentação (*Vergegenwärtigung*) posicional, a saber, a da lembrança ("Mais exatamente, a *imaginação* em geral é a *modificação de neutralidade aplicada à presentificação* [Vergegenwärtigung] '*posicional*', logo à lembrança no sentido mais amplo que se possa conceber" [*ibid.*,p.371]). Por conseguinte, se a imagem é um bom instrumento auxiliar da neutralização fenomenológica, ela não é pura neutralização. Ela conserva em si a referência primeira a uma apresentação originária, isto é, a uma percepção e a uma posição de existência, a uma crença em geral.

É por isso que a idealidade pura, à qual a neutralização dá acesso, não é o fictício. Esse tema aparece muito cedo[5] e alimentará constantemente a polêmica contra Hume. Mas não é por acaso que o pensamento humiano tenha gradativamente fascinado Husserl. O poder de pura repetição que abre a idealidade e o que libera a reprodução imaginativa da percepção empírica não podem ser estranhos um ao outro. Nem os seus produtos.

Assim, em mais de um ponto, a primeira das *Recherches* é muito desconcertante:

1. É, em princípio, enquanto representações da imaginação (*Phantasievorstellungen*) que são considerados os fenômenos expressivos em sua pureza expressiva;

2. Na esfera da interioridade assim mostrada por essa ficção, chama-se fictício o discurso comunicativo que um sujeito pode

5 Cf., em particular, *Recherches logiques*, 2ª Recherche, cap. 2.

eventualmente dirigir a si mesmo ("você agiu mal"), o que faz pensar que um discurso não-comunicativo, puramente expressivo, pode ocorrer, *efetivamente*, na "vida solitária da alma";

3. Por isso mesmo, supõe-se que na comunicação, onde as mesmas palavras e os mesmos núcleos expressivos operam, e em que, por conseguinte, puras idealidades são indispensáveis, uma distinção rigorosa possa ser feita entre o fictício e o efetivo, e em seguida, entre o ideal e o real; e que, em conseqüência, a efetividade sobrevenha como uma roupa empírica e exterior à expressão, como um corpo a uma alma. E é dessas noções que Husserl se serve, mesmo quando enfatiza a unidade da alma e do corpo na *animação* intencional. Essa unidade não afeta a distinção de essência, ela continua sempre sendo unidade de composição;

4. No interior da pura "representatividade" interior, na "vida solitária da alma", certos tipos de discurso poderiam ser realmente tidos como *efetivamente* representativos (seria o caso da linguagem expressiva, e, digamo-lo agora, puramente objetiva, teórico-lógica), ao passo que alguns outros continuam sendo puramente *fictícios* (essas ficções detectadas na ficção seriam os atos de comunicação indicativa entre si e si, si como um outro e si como si, etc.).

Ora, se admitirmos, como tentamos mostrar, que todo signo em geral é de estrutura originariamente repetitiva, a distinção geral entre uso fictício e uso efetivo de um signo fica ameaçada. *O signo é originariamente trabalhado pela ficção.* Assim, seja a propósito de comunicação indicativa ou de expressão, não há nenhum critério seguro para distinguir entre uma linguagem exterior e uma linguagem interior, nem, considerando a hipótese de uma linguagem interior, entre uma linguagem efetiva e uma linguagem fictícia. No entanto, essa distinção é indispensável a Husserl para provar a exterioridade da indicação à expressão, com tudo o que ela comanda. A declarar-se essa distinção ilegítima, prevê-se toda uma cadeia de conseqüências temíveis para a fenomenologia.

O que acabamos de dizer sobre o signo também vale para o ato do sujeito falante. "Mas nesses casos, dizia então Husserl,

não se fala no sentido próprio, no sentido da comunicação, não se comunica nada a si mesmo, representa-se apenas (*man stellt sich vor*) a si mesmo como falando e comunicando." Isso nos leva ao *segundo argumento* anunciado. Husserl deve, portanto, supor, entre a comunicação efetiva e a representação de si como sujeito falante, uma diferença tal que a representação de si só possa vir acrescentar-se eventualmente e do exterior ao ato de comunicação. Ora, a estrutura de repetição originária que acabamos de evocar, a propósito do signo, deve comandar a totalidade dos atos de significação. O sujeito não pode falar sem se dar a representação da sua fala; e esta representação não é um acidente. Assim, não se pode imaginar um discurso efetivo sem representação de si, como também não se pode imaginar uma representação de discurso sem discurso efetivo. Certamente, essa representatividade pode se modificar, se complicar, se refletir segundo formas originais que o lingüista, o semiólogo, o psicólogo, o teórico da literatura ou da arte e o próprio filósofo poderão estudar. Eles podem ser muito originais. Mas todos supõem a unidade originária do discurso e da representação de discurso. O discurso se representa, *é* sua representação. Ou melhor, o discurso é *a* representação de si.[6]

De modo mais geral, Husserl parece admitir que entre o sujeito, tal como ele é na sua experiência efetiva, e o que ele se representa viver, possa haver uma exterioridade simples. O sujeito acreditaria falar-se e comunicar-se alguma coisa; na verdade, não aconteceria nada disso. Seríamos tentados a concluir que, sendo a consciência inteiramente invadida pela crença ou pela ilusão do falar-se, inteiramente falsa consciência, a

---

6 Mas se o *re-* dessa re-presentação não diz o simples redobramento — repetitivo ou reflexivo — *sobrevindo* a uma presença simples (o que a palavra *representação* sempre *quis dizer*), o que aproximamos ou antecipamos aqui sobre a relação entre presença e representação deve abrir-se para outros nomes. O que descrevemos como representação originária só pode ser provisoriamente designado sob esse título no interior do fechamento que tentamos aqui transgredir, depositando, demonstrando proposições contraditórias ou insustentáveis, tentando produzir seguramente a insegurança, abrindo-o para o seu fora, o que só pode ser feito de um certo dentro.

verdade da experiência seria da ordem da não-consciência. É o contrário: a consciência é a presença a si do viver, do *Erleben*, da experiência. Esta é simples, e, por essência, nunca é afetada pela ilusão, pois só se relaciona consigo em uma proximidade absoluta. A ilusão do falar-se flutuaria na sua superfície como uma consciência vazia, periférica e secundária. A linguagem e sua representação viriam juntar-se a uma consciência simples e simplesmente presente a si, a um vivido, em todo caso, que pode refletir em silêncio a sua própria presença. Como Husserl dirá em *Idées I*, "cada vivido em geral (cada vivido efetivamente vivo, se é que assim podemos dizer) é um vivido no modo do 'ente presente'. Pertence à sua essência a possibilidade da reflexão sobre aquilo mesmo em que ele é necessariamente caracterizado como *estando* certo e presente" (§ 111). O signo seria estranho a essa presença a si, fundamento da presença em geral. É porque o signo é estranho à presença a si do presente vivo que se pode dizê-lo estranho à presença em geral, naquilo que se acredita poder reconhecer sob o nome de intuição ou de percepção.

De fato — e tal é o último recurso da argumentação nesse parágrafo das *Recherches* — se a representação de discurso indicativo é falsa, no monólogo, é porque ela é inútil. Se o sujeito não indica nada para si mesmo, é porque ele não pode fazê-lo, e não pode porque não tem essa necessidade. Como o vivido é imediatamente presente a si no modo da certeza e da necessidade absoluta, a manifestação de si a si pela delegação ou pela representação de um índice é impossível já que supérflua. Ela seria, em todos os sentidos da palavra, *sem razão*. Logo, sem causa. Sem causa porque sem fim: *zwecklos*, diz Husserl.

Essa *Zwecklosigkeit* da comunicação interior é a não-alteridade, a não-diferença na identidade da presença como presença a si. Bem entendido, esse conceito de *presença* não comporta apenas o enigma do aparecer de um ente na proximidade absoluta a si mesmo; ele designa também a essência temporal dessa proximidade, o que não contribui para dissipar o enigma. A presença a si do vivido deve se produzir no presente como

agora. E é exatamente isto que diz Husserl: se os "atos psíquicos" não se anunciam eles mesmos por meio de uma "*Kungabe*", se eles não são informados sobre si mesmos por meio de índices, é porque são "vividos por nós no mesmo instante" (*im selben Augenblick*). O presente da presença a si seria tão indivisível quanto um *piscar de olhos*.

CAPÍTULO V

O SIGNO E O PISCAR DE OLHOS

A ponta do instante, a identidade do vivido presente a si no mesmo instante, carrega portanto todo o peso dessa demonstração. A presença a si deve se produzir na unidade indivisa de um presente temporal, para não ter nada a se dar a conhecer através de uma procuração de signo. Essa percepção ou intuição de si por si na presença seria não apenas a instância na qual a "significação" em geral pudesse ocorrer; ela asseguraria, também, a possibilidade de uma percepção ou de uma intuição originária em geral, isto é, a *não-significação* como "princípio dos princípios". E, posteriormente, cada vez que Husserl quiser marcar o sentido da intuição originária, lembrará que ela é a experiência da ausência e da inutilidade do signo.[1]

1 Toda a sexta *Recherche*, por exemplo, demonstra que, entre os atos e os conteúdos intuitivos, por um lado, e os atos e os conteúdos signitivos, por outro, a diferença fenomenológica é "irredutível"; cf., principalmente, o § 26. Entretanto, a possibilidade de um "misto", que acarretaria várias questões, é admitida. Todas as *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* se baseiam na descontinuidade radical entre a apresentação intuitiva e a "representação simbólica, que não só representa o objeto no vazio, mas o representa 'através' dos signos ou das imagens" (tr.fr., p.133). Em *Idées I*, pode-se ler que, "entre a *percepção* de um lado, e a *representação simbólica por imagem ou por signo*, de outro, existe uma diferença eidética intransponível" ("...caímos no absurdo quando embaralhamos, como se faz habitualmente, esses modos de representações cuja estrutura difere essencialmente etc." [§ 43, tr.fr., p.139-140). E Husserl pensava, sobre a percepção em geral, o mesmo que ele diz sobre a percepção da coisa corporal sensível, isto é: dando-se em pessoa na presença, ela é "signo para si mesma" (*Idées I*, § 52, tr.fr., p.174). Ser signo de si (*index sui*) ou não ser signo, não é a mesma coisa? É nesse sentido que, "no mesmo instante" em que ele é percebido, o vivido é signo de si, presente a si sem desvio indicativo.

A demonstração de que tratamos ocorre em um momento anterior às *Leçons* sobre a consciência íntima do tempo. E, por razões sistemáticas tanto quanto históricas, a temporalidade do vivido não é um tema de *Recherches logiques*. Mas não se pode evitar, no ponto em que estamos, a constatação de que um certo conceito do "agora", do presente como pontualidade do instante, autoriza, discretamente mas de modo decisivo, todo o sistema de "distinções essenciais": se a pontualidade do instante é um mito, uma metáfora espacial ou mecânica, um conceito metafísico herdado, ou tudo isso ao mesmo tempo, se o presente da presença a si não é *simples*, se ele se constitui em uma síntese originária e irredutível, então toda a argumentação de Husserl fica ameaçada no seu princípio.

Não podemos detalhar, aqui, as admiráveis análises de *Leçons*. Heidegger, em *Sein und Zeit*, diz que elas são as primeiras, na história da filosofia, a romper com um conceito de tempo herdado da *Física* de Aristóteles, determinado a partir das noções de "agora", "ponto", "limite" e "círculo". Vamos, entretanto, tentar marcar aí alguns pontos de referência dentro do ponto de vista que é o nosso.

1. O conceito da *pontualidade*, do *agora* como *stigmè*, seja ou não uma pressuposição metafísica, desempenha, nesse contexto, um papel ainda maior. Sem dúvida, nenhum *agora* pode ser isolado como instante e pontualidade pura. Não só Husserl reconhece isso ("... pertence à essência dos vividos serem obrigados a estender-se de tal modo que nunca possa haver fase pontual isolada", tr.fr., p.65), mas toda a sua descrição se adapta, com uma flexibilidade e uma finura incomparáveis, às modificações originais dessa extensão irredutível. Entretanto, essa extensão permanece pensada e descrita a partir da identidade a si do agora como ponto, como "ponto-fonte". A idéia de presença originária e em geral de "começo", o "começo absoluto", o *principium*[2] remete sempre, na fenomenologia, a

---

2 Talvez seja oportuno reler, aqui, a definição do "princípio dos princípios": "Acabemos com as teorias absurdas! Com o *princípio dos princípios*, nenhuma teoria imaginável pode nos induzir ao erro: a saber, que *toda intuição doadora*

esse "ponto-fonte". Embora o escoamento do tempo seja "indivisível em fragmentos que pudessem ser por si mesmos, e indivisível em fases que pudessem ser por si mesmas, em pontos da continuidade", os "modos de escoamento de um objeto temporal imanente têm um começo, um ponto-fonte, por assim dizer. É o modo de escoamento pelo qual o objeto imanente começa a ser. Ele é caracterizado como presente" (tr.fr., p.42). Apesar de toda a complexidade da sua estrutura, a temporalidade tem um centro inamovível, um olho ou um núcleo vivo, e é a pontualidade do agora atual. A "apreensão-de-agora é como o núcleo face a uma cauda de cometa de retenções" (p.45), e "cada vez, só há uma fase pontual que está agora presente, ao passo que as outras se ligam a ela como cauda de retenção" (p.55). "O *agora* atual é, necessariamente, e continua sendo algo de pontual (*ein Punktuelles*), *uma forma que permanece para uma matéria sempre nova*" (*Idées I*, § 81).

É a essa identidade a si mesmo do agora atual que Husserl se refere no "*im selben Augenblick*" de que partimos. E aliás, não há nenhuma objeção possível, no interior da filosofia, quanto a esse privilégio do agora-presente. Esse privilégio define o próprio elemento do pensamento filosófico, ele é a própria *evidência*, o próprio pensamento consciente, comanda todo conceito possível da verdade e do sentido. Não se pode suspeitá-lo sem começar a desnuclearizar a própria consciência, a partir de um alhures da filosofia que tira toda *segurança* e todo *fundamento* possíveis do discurso. E é mesmo em torno do privilégio do presente atual, do agora, que se desenvolve,

---

originária é uma fonte de direito para o conhecimento; tudo o que se oferece a nós *na "intuição" de modo originário* (na sua realidade corporal, por assim dizer) *deve ser simplesmente recebido como o que ele se dá*, mas *também sem ultrapassar os limites nos quais ele, então, se dá*. É preciso ver que uma teoria, por sua vez, só poderia tirar a sua verdade dos dados originários. Todo enunciado que se limite a conferir uma expressão a esses dados por meio de uma simples explicitação e de significações que lhes sejam exatamente ajustadas, é pois, realmente, como dissemos nas linhas de introdução deste capítulo, um *começo absoluto* chamado, no sentido próprio da palavra, a servir de fundamento, em suma, um *principium* (*Idées I*, § 24, tr.fr., p.78).

em última instância, este debate, que não pode se assemelhar a nenhum outro, entre a filosofia, que é sempre filosofia da presença, e um pensamento da não-presença, que não é forçosamente o seu contrário, nem necessariamente uma meditação da ausência negativa, ou mesmo uma teoria da não-presença *como* inconsciente.

A dominância do agora não constitui apenas um sistema com a oposição fundadora da metafísica, a saber, a oposição entre a *forma* (ou o eidos ou a idéia) e a *matéria* como oposição entre o *ato* e a *potência* ("O agora atual é e continua sendo, necessariamente, algo pontual: é uma *forma que persiste* (*Verharrende*) *enquanto a matéria é sempre nova*").[3] Ela garante a tradição que dá continuidade à metafísica grega da presença na metafísica "moderna" da presença como consciência de si, metafísica da idéia como representação (*Vorstellung*). Ela prescreve, assim, o lugar de uma problemática que confronta a fenomenologia com todo pensamento da não-consciência que poderia se aproximar do verdadeiro objeto e da instância profunda da decisão: o conceito de tempo. Não é por acaso que as *Leçons* sobre a consciência íntima do tempo confirmam a dominância do presente e recusam, ao mesmo tempo, a "posterioridade" do devir-consciente de um "conteúdo inconsciente", isto é, a estrutura da temporalidade implicada por todos os textos de Freud.[4] Husserl escreve: "É um verdadeiro absurdo falar de um conteúdo 'inconsciente' que só se tornaria consciente na posterioridade (*nachträglich*). A consciência (*Bewusstsein*) é, necessariamente, *ser-consciente* (*bewusstsein*) em cada uma de suas fases. Assim como a fase retencional tem consciência da precedente, sem fazer dela um objeto, também o dado originário já está consciente — e sob a forma específica do 'agora' — sem ser objetivo..." (...) "a retenção de um conteúdo inconsciente é impossível..." (...) "se cada 'conteúdo' é em si mesmo necessariamente 'inconsciente', torna-se

---

3 *Idées I*, § 81, tr.fr., p.276.

4 Cf. a esse respeito, nosso ensaio "Freud et la scène de l'écriture", in *L'écriture et la différence*.

absurdo interrogar-se sobre uma consciência ulterior que o daria".[5]

2. Apesar desse motivo do agora pontual como "arquiforma" (*Urform*) (*Idées I*) da consciência, o conteúdo da descrição, nas *Leçons* e em outros textos, não permite que se fale de uma simples identidade a si do presente. Assim, vê-se abalado não só o que se poderia chamar de segurança metafísica por excelência, como também, mais localmente, o argumento do "*im selben Augenblick*" em *Recherches*.

Todas as *Leçons*, em seu trabalho crítico, assim como descritivo, demonstram e confirmam a irredutibilidade da re-presentação (*Vergegenwärtigung, Repräsentation*) à percepção presentativa (*Gegenwärtigen, Präsentieren*), da lembrança secundária e reprodutora à retenção, da imaginação à impressão originária, do agora re-produzido ao agora atual, percebido ou retido etc. Sem poder seguir aqui o rigoroso desenrolar dessas *Leçons*, e sem que seja necessário, para isso, questionar seu valor demonstrativo, pode-se, ainda, indagar sobre o seu solo de evidência e sobre o *meio* dessas distinções, sobre o que relaciona, um ao outro, os termos distinguidos, e constitui a própria possibilidade da *comparação*.

Vê-se logo que a presença do presente percebido só pode aparecer como tal na medida em que ela se *compõe continuamente* com uma não-presença e uma não-percepção, isto é, a lembrança e a espera primárias (retenção e protensão). Essas não-percepções não se acrescentam, não acompanham *eventualmente* o agora atualmente percebido; elas participam indispensável e essencialmente da sua possibilidade. Sem dúvida, Husserl diz que a retenção é ainda uma percepção. Mas é o caso absolutamente único — Husserl nunca reconheceu outro — de uma percepção cujo percebido seja, não um presente, mas um passado como modificação do presente: "... se damos o nome de percepção ao *ato em que reside toda origem, ao ato que constitui originariamente*, então, a *lembrança primária* é

---

5 Suplemento IX, tr.fr., p.160-161.

percepção. Pois *é somente na lembrança primária que vemos o passado*, é somente nele que se constitui o passado, e não de modo re-presentativo, mas, ao contrário, presentativo" (tr.fr., p.58, § 17). Assim, na retenção, a apresentação que mostra, entrega um não-presente, um presente-passado e inatual. Pode-se pois suspeitar que se Husserl, entretanto, o chama de percepção é porque ele faz questão de que a descontinuidade radical passe entre a retenção e a reprodução, entre a percepção e a imaginação etc., não entre a percepção e a retenção. É o *nervus demonstrandi* de sua crítica de Brentano. Husserl faz questão absoluta de que "não se trate aqui, de modo algum, de uma conciliação contínua da percepção com o seu contrário" (*ibid.*).

Entretanto, no parágrafo precedente, não se tratou disso de maneira muito explícita? "Se relacionamos agora o termo de percepção com *as diferenças nos modos de se dar* que os objetos temporais têm, *o oposto da percepção* é, então, *a lembrança primária* e *a espera primária* (retenção e protensão) que aqui entram em cena, de modo que *percepção* e *não-percepção* passam *continuamente* de uma para a outra." E mais adiante: "No sentido ideal, a percepção (a impressão) seria então a fase da consciência que constitui o puro agora, e, a lembrança, toda uma outra fase da continuidade. Mas esse é, precisamente, apenas um limite ideal, algo de abstrato que não pode ser nada em si mesmo. Ainda assim, mesmo esse agora ideal não é algo diferente *toto caelo* do não-agora, mas, ao contrário, está em comércio contínuo com ele. E a isso corresponde a passagem contínua da percepção à lembrança primária."

A partir do momento em que se admite essa continuidade do agora e do não-agora, da percepção e da não-percepção, na zona de originariedade comum à impressão originária e à retenção, acolhe-se o outro na identidade a si do *Augenblick*: a não-presença e a inevidência no *piscar de olhos do instante.* Há uma duração do piscar de olhos, e ela fecha o olho. Essa alteridade é, inclusive, a condição da presença, da apresentação e, portanto, da *Vorstellung* em geral, antes de todas as dissoci-

ações que aí poderiam se produzir. A diferença entre a retenção e a reprodução, entre a lembrança primária e a lembrança secundária, não é a diferença, que Husserl desejaria radical, entre a percepção e a não-percepção, mas entre duas modificações da não-percepção. Qualquer que seja a diferença fenomenológica entre essas duas modificações — apesar dos imensos problemas que ela levanta e da necessidade de levá-los em conta —, ela só separa duas maneiras de se referir à não-presença irredutível de um outro agora. Essa relação com a não-presença, ainda uma vez, não vem surpreender, cercar, nem dissimular a presença da impressão originária; ela permite o seu surgimento e a sua virgindade sempre renascente. Mas destrói radicalmente toda possibilidade de identidade a si na simplicidade. E isso vale para o próprio fluxo constituinte, em sua maior profundidade: "Se compararmos agora com essas unidades constituídas os fenômenos *constituintes*, encontraremos um *fluxo*, e cada fase desse fluxo será uma *continuidade de dégradés*. Mas, por princípio, é impossível estender qualquer fase desse fluxo em uma sucessão contínua, e, assim, transformar em pensamento o fluxo, a tal ponto que essa fase se estenda em identidade consigo mesma" (§ 36, tr.fr., p.98). Essa intimidade da não-presença e da alteridade à presença corta na raiz o argumento da inutilidade do signo na relação a si.

3. Certamente, Husserl se recusaria a assimilar a necessidade da retenção e a necessidade do signo, pois só este último pertence, como a imagem, ao gênero da re-presentação e do símbolo. E Husserl não pode renunciar a essa distinção rigorosa sem questionar o *principium* axiomático da fenomenologia. O vigor com o qual ele sustenta que a retenção e a protensão pertencem à esfera da originariedade, desde que se a entenda "no sentido amplo", a insistência com a qual ele opõe a validade absoluta da lembrança primária à validade relativa da lembrança secundária,[6] manifestam bem a sua intenção e a sua

---

6 Cf., por exemplo, entre muitos outros textos análogos, o Suplemento III a *Leçons*: "Temos, pois, como modos essenciais da consciência do tempo: 1) a 'sensação' como apresentação, e a retenção da protensão, enlaçadas (*verflochtene*)

inquietação. A sua inquietação, porque se trata de salvar ao mesmo tempo duas possibilidades aparentemente inconciliáveis: a) o agora vivo só se constitui como fonte perceptiva absoluta em continuidade com a retenção como não-percepção. A fidelidade à experiência e às "próprias coisas" não permite que isso ocorra de outra forma; b) a fonte da certeza em geral sendo a originariedade do agora vivo, é preciso manter a retenção na esfera da certeza originária e deslocar a fronteira entre a originariedade e a não-originariedade, fazer com que ela passe não entre o presente puro e o não-presente, entre a atualidade e a inatualidade de um agora vivo, mas entre duas formas de re-gresso ou de re-stituição do presente, a re-tenção e a re-presentação.

Sem reduzir o abismo que pode, com efeito, separar a retenção da re-presentação, sem esconder que o problema de suas relações não é outro senão o da história da "vida" e do

---

por essência com ela, mas que podem também tornar-se independentes (a esfera originária em sentido amplo); 2) a re-presentação tética (a lembrança), a re-presentação tética daquilo que pode acompanhar ou voltar (a espera); 3) a re-presentação imaginária, como pura imaginação, em que se encontram todos esses mesmos modos, em uma consciência que imagina" (tr.fr., p.141-142). Ainda uma vez, como se viu, o nó do problema tem a forma do entrelaçamento (*Verflechtung*) de fios que a fenomenologia desata rigorosamente em sua essência.

Essa extensão da esfera de originariedade é o que permite distinguir entre a certeza absoluta ligada à retenção e a certeza relativa que depende da lembrança secundária ou relembrança (*Wiedererinnerung*) na forma da re-presentação. Falando das percepções como arquivividos (*Urerlebnisse*), Husserl escreve em *Idées I*: "Na verdade, considerando-as exatamente, elas só têm, em sua plenitude concreta, uma *única fase que seja absolutamente originária* mas que também não deixa de escoar-se continuamente: é o momento do agora vivo..." "Assim, apreendemos, por exemplo, a *validade absoluta* da reflexão *enquanto percepção* imanente, isto é, da percepção imanente pura e simples; essa validade, evidentemente, é função dos elementos que essa percepção traz em seu fluxo no posto de dado realmente originário; apreendemos também a *validade absoluta da retenção imanente* em relação ao que, graças a ela, acede à consciência com o caráter do "ainda" vivo e do "começando justamente" a existir; essa validade, de fato, não subsiste para além do quanto se estende o próprio conteúdo daquilo que é assim caracterizado... Do mesmo modo, apreendemos a validade *relativa* da relembrança imanente..." (§ 78, tr.fr., p.255, 256, 257).

tornar-se consciente da vida, pode-se dizer *a priori* que sua raiz comum, a possibilidade da re-petição sob sua forma mais geral, o vestígio no sentido mais universal, é uma possibilidade que deve não só habitar a pura atualidade do agora, mas constituí-la pelo próprio movimento da diferência que ela introduz. Esse vestígio é, se se pode usar essa linguagem sem imediatamente contradizê-la e rasurá-la, mais "originário" do que a própria originariedade fenomenológica. A idealidade da forma (*Form*) da própria presença implica que ela possa repetir-se ao infinito, que o seu re-torno, como retorno do mesmo, seja, ao infinito, necessário e inscrito na presença como tal; que o re-gresso seja regresso de um presente que se reterá em um movimento *finito* de retenção; que não haja verdade originária, no sentido fenomenológico, que não se enraíze na finitude dessa retenção; que a relação com o infinito só possa, enfim, instaurar-se na abertura para a idealidade da forma de presença, como possibilidade de re-gresso ao infinito. Sem essa não-identidade a si da presença dita originária, como explicar que a possibilidade da reflexão e da re-presentação pertença à essência de todo vivido? Que ela pertença, como uma liberdade ideal e pura, à essência da consciência? Husserl enfatiza, constantemente, esse ponto quanto à reflexão, principalmente em *Idées I*,[7] e quanto à re-presentação em *Leçons*.[8] Em todas essas direções, a presença do presente é pensada a partir da dobra do regresso, do movimento da repetição, e não o contrário. O fato de que essa dobra seja irredutível na presença ou na presença a si, de que esse vestígio ou essa diferência seja sempre mais velha do que a presença e lhe forneça a sua abertura, será que isso não impede de falar de uma simples identidade a si "*im selben Augenblick*"? Será que isso não compromete o uso que Husserl quer fazer do conceito de "vida solitária da alma", e conse-

7 Principalmente no § 77, em que o problema da diferença e das relações entre reflexão e re-presentação é levantado, por exemplo, na lembrança secundária.
8 Cf. por exemplo § 42: "Mas a toda consciência presente, e que apresenta, corresponde a possibilidade ideal de uma re-presentação *dessa* consciência que lhe corresponde exatamente" (tr.fr., p.115).

qüentemente a partilha rigorosa entre a indicação e a expressão? Será que a indicação e todos os conceitos a partir dos quais tentou-se até aqui pensá-la (existência, natureza, mediação, empiricidade etc.) não têm no movimento da temporalização transcendental uma origem que não se pode desenraizar? Será que, por isso mesmo, tudo o que se anuncia nessa redução à "vida solitária da alma" (a redução transcendental em todas as suas etapas e, principalmente, a redução à esfera monadológica do "*próprio*" — *Eigenheit* — etc.) não é como que fissurado na sua possibilidade por aquilo que se chama tempo? Por aquilo que se chama tempo, e a que seria preciso dar um outro título, o "tempo" tendo sempre designado um movimento pensado a partir do presente e não podendo dizer outra coisa. Será que o conceito de solidão pura — e de mônada no sentido fenomenológico — não é *atingido* por sua própria origem, pela própria condição da sua presença a si: o "tempo" repensado a partir da diferência na auto-afeição? a partir da identidade da identidade e da não-identidade no "mesmo" do *im selben Augenblick*? O próprio Husserl evocou a analogia entre a relação com o *alter ego*, tal como ele se constitui no interior da mônada absoluta do ego, e a relação com o outro presente (passado) tal como ele se constitui na atualidade absoluta do presente vivo (*Méditations cartésiennes,* § 52). Será que essa "dialética" — em todos os sentidos dessa palavra e antes de toda retomada especulativa desse conceito — não abre o viver para a diferência, constituindo, na imanência pura do vivido, o *distanciamento* da comunicação indicativa e até da significação em geral? Dizemos mesmo: o distanciamento da comunicação indicativa *e da significação em geral.* Pois Husserl não quer apenas excluir a indicação da "vida solitária da alma". Ele considerará a linguagem em geral, o elemento do logos, sob a sua própria forma expressiva, como ocorrência secundária e superacrescentada a uma camada originária e pré-expressiva de sentido. A própria linguagem expressiva deveria sobrevir ao silêncio absoluto da relação a si.

CAPÍTULO VI

A VOZ QUE GUARDA SILÊNCIO

O "silêncio" fenomenológico só pode, portanto, se reconstituir por uma dupla exclusão ou dupla redução: a da relação com o outro em mim, na comunicação indicativa, a da expressão como camada ulterior, superior e exterior à do sentido. É na relação entre essas duas exclusões que a instância da voz fará ouvir a sua estranha autoridade.

Consideremos a primeira redução sob a forma em que ela se anuncia nessas "distinções essenciais" às quais temos como regra atermo-nos aqui. É preciso reconhecer que o critério de distinção entre a expressão e a indicação é finalmente confiado a uma descrição muito sumária da "vida interior": nessa vida interior, não haveria indicação porque não há comunicação; não haveria comunicação porque não há *alter ego*. E quando a segunda pessoa surge na linguagem interior, é uma ficção, e a ficção é apenas ficção. "Você agiu mal, você não pode continuar se comportando assim", isso é apenas uma falsa comunicação, uma simulação.

Não formulemos *do exterior* as questões que se impõem sobre a possibilidade e o status de tais simulações ou ficções, nem sobre o lugar de onde pode surgir o "você" no monólogo. Não façamos *por enquanto* essas perguntas: sua necessidade será ainda mais viva quando Husserl tiver que constatar que, além do *você*, o pronome pessoal, em geral, e, singularmente o *Eu*, são expressões "essencialmente ocasionais", desprovidas de "sentido objetivo", e funcionando sempre como índices no discurso efetivo. Só o *Eu* realiza o seu querer-dizer no discurso solitário e funciona fora dele como um "índice universalmente eficiente" (cap.III).

Por enquanto, perguntemos em que sentido, e, em vista de que, a estrutura da vida interior é aqui "simplificada", e em que a escolha dos exemplos é reveladora do projeto de Husserl. Ela o é ao menos por dois traços.

1. Esses exemplos são de ordem *prática*. Nas proposições escolhidas, o sujeito se dirige a si mesmo como a uma segunda pessoa que ele acusa, exorta, convida a uma decisão ou ao remorso. Isso prova, certamente, que não se trata aqui de "indicações". Nada é mostrado, direta ou indiretamente, o sujeito não fica sabendo nada sobre si mesmo, sua linguagem não remete a nada que "exista". O sujeito não informa a si mesmo, não opera nem *Kundgabe* nem *Kundnahme*. Husserl tem necessidade de escolher os seus exemplos na esfera prática, para mostrar, ao mesmo tempo, que neles nada é "indicado", e que são falsas linguagens. Poderíamos ser tentados a concluir a partir desses exemplos, supondo-se que não se possa encontrá-los de outro gênero, que o discurso interior é sempre de essência prática, axiológica ou axiopoiética. Mesmo quando nos dizemos — "você é assim", será que essa pregação não envolve um ato valorizante ou produtor? Mas é precisamente essa tentação que Husserl quer, antes de mais nada e a qualquer preço, evitar. Ele sempre determinou o modelo da linguagem *em geral* — indicativa tanto quanto expressiva — a partir do *theorein*. Por mais cuidado que ele tenha dedicado, posteriormente, a respeitar a originalidade da camada prática do sentido e da expressão, por maiores que tenham sido o sucesso e o rigor das suas análises, ele nunca deixou de afirmar a redutibilidade do axiológico ao seu núcleo lógico-teórico[1]. Reencontramos aqui a necessidade que o levou a estudar a linguagem de um ponto de vista lógico e epistemológico, a gramática pura como gramática pura *lógica*, comandada, mais ou menos imediatamente, pela possibilidade de uma relação com o objeto. Um discurso falso não é um discurso, um discurso contraditó-

---

1 Cf. com atenção o cap. IV e, sobretudo, os §§ 114 a 127 das *Idées I* (IIIª Seção). Nós os estudaremos, adiante, isoladamente, e com mais profundidade. Cf. "La forme et le vouloir-dire", já citado.

rio (*widersinnig*) só escapa ao não-sentido (*Unsinnigkeit*) se a gramaticalidade não impede um querer-dizer ou uma intenção-de-*Bedeutung* que, ela própria, só pode ser determinada como mira de um objeto.

Assim, é notável que a logicidade teórica, o *theorein* em geral, não comande apenas a determinação da expressão, da significação lógica, mas o que é excluído dela, a saber, a indicação, a monstração como *Weisen* ou *Zeigen* no *Hinweis* ou no *Anzeigen*. *E que Husserl tenha, em uma certa profundidade, que se referir a um núcleo de essência teórica da indicação para poder excluí-la de uma expressividade puramente teórica.* Talvez seja porque, nessa profundidade, a determinação da expressão é contaminada por aquilo que ela parece justamente excluir: o *Zeigen*, a relação com o objeto como monstração indicativa, apontando o que está diante dos olhos ou deve sempre poder aparecer a uma intuição em sua visibilidade, *só é invisível por provisão.* O *Zeigen* é sempre uma mira (*Meinen*) que predetermina a unidade de essência profunda entre o *Anzeigen* da indicação e o *Hinzeigen* da expressão. E o signo (*Zeichen*) remeteria sempre, em última instância, ao *Zeigen*, ao espaço, à visibilidade, ao campo e ao horizonte do que é ob-jetado e pro-jetado, à fenomenalidade como *vis-à-vis* e superfície, evidência ou intuição, e, inicialmente, como luz.

O que acontece, então, com a voz e com o tempo? Se a monstração é a unidade do gesto e da percepção no signo, se a significação é atribuída ao dedo e ao olho, se essa atribuição é prescrita a todo signo, seja ele indicativo ou expressivo, discursivo ou não discursivo, o que é feito da voz e do tempo? Se o invisível é o pro-visório, o que é feito da voz e do tempo? E por que Husserl insiste em separar o índice da expressão? Pronunciar ou ouvir um signo é reduzir a espacialidade ou a mediateidade indicativas? Aguardemos um pouco.

2. O exemplo escolhido por Husserl ("Você agiu mal, você não pode continuar se comportando assim") deve, assim, provar duas coisas ao mesmo tempo: que essa proposição não é indicativa (e, logo, que ela é uma comunicação fictícia) e que

ela não dá nada a conhecer ao sujeito sobre o sujeito. Paradoxalmente, ela não é indicativa porque, enquanto não teórica, não lógica, não cognitiva, ela também não é expressiva. É por essa razão que ela seria um fenômeno de significação perfeitamente fictício. Por aí se verifica a unidade do *Zeigen* antes da sua difração em índice e em expressão. Ora, a *modalidade temporal* dessas proposições não é indiferente. Se essas proposições não são proposições de conhecimento, é porque elas não estão imediatamente na forma da predicação: elas não utilizam imediatamente o verbo *ser*, e seu sentido, senão sua forma gramatical, não está no presente — constatação de um passado em forma de acusação, exortação ao remorso e à correção. Isso porque o *indicativo presente do verbo ser* é a forma pura e teleológica da logicidade da expressão. Ou melhor: o indicativo presente do verbo ser na *terceira pessoa*. Ou antes: proposição do tipo "S é P" na qual S não seja uma pessoa que se possa substituir por um pronome pessoal, pois este tem, em todo discurso real, um valor apenas indicativo.[2] O sujeito S deve ser um nome e um nome de objeto. E sabemos que, para Husserl, *S é P* é a forma fundamental e primitiva, a operação

---

2 Cf. *Recherches I*, § 26: "Toda expressão que contém um *pronome pessoal* já está desprovida de um sentido objetivo. A palavra *eu* nomeia, segundo o caso, uma pessoa diferente... é, antes, uma função indicativa que serve, nela, de mediação, e adverte, por assim dizer, o ouvinte: aquele que está diante de você visa a si mesmo" (tr.fr., p.96-97). O problema está em saber se, no discurso solitário, no qual, como diz Husserl, a *Bedeutung* do *eu* se preenche e se realiza, o elemento da universalidade próprio à expressividade como tal, não impede esse preenchimento e não despoja o sujeito da intuição plena da *Bedeutung Eu*; e se o discurso solitário interrompe ou *interioriza* apenas a situação de diálogo na qual, diz Husserl, "como toda pessoa, quando fala de si mesma, diz *eu*, essa palavra possui o caráter de um índice universalmente eficiente para designar essa situação."

Compreende-se melhor assim a diferença entre o *manifestado*, que é sempre subjetivo, e o *exprimido* como *nomeado*. Cada vez que o *eu* aparece, trata-se de uma proposição de manifestação indicativa. O manifestado e o nomeado podem, por vezes, recobrir-se parcialmente. ("um copo d' água, por favor", nomeia a coisa e manifesta o desejo), mas são, na verdade, como no exemplo seguinte, perfeitamente disjuntos: 2 x 2 = 4. "Essa proposição não quer, de modo algum, dizer a mesma coisa que esta: acho que 2 x 2 = 4. Além disso, essas duas proposições não são nem equivalentes; uma pode ser verdadeira, e a outra falsa" (§ 25, tr.fr., p.93).

apofântica originária, da qual toda proposição lógica deve poder ser derivada por simples complicação.[3] Se se afirma a identidade da expressão e da *Bedeutung* lógica (*Idées I*, § 124), deve-se reconhecer que a terceira "pessoa" do indicativo presente do verbo *ser* é o núcleo irredutível e puro da expressão. Uma expressão, como dizia Husserl, que não era primitivamente um "exprimir-se", mas, logo de saída, um "exprimir-se sobre alguma coisa" (*über etwas sich auszern*, § 7). O "falar-se" que Husserl quer restaurar aqui não é um "falar-se-de-si-para-consigo", salvo se ele pode tomar a forma de "dizer-se que S é P".

É aqui que devemos *falar*. O sentido do verbo "ser" (cuja forma infinitiva, diz Heidegger, foi enigmaticamente determinada pela filosofia a partir da terceira pessoa do indicativo presente) mantém com a *palavra*, isto é, com a unidade da *phonè* e do sentido, uma relação completamente singular. Certamente, ela não é uma "simples palavra", pois é possível traduzi-la para línguas diferentes. Também não é uma generalidade conceitual.[4] Mas como seu sentido não designa nada, coisa nenhuma, nenhum ente nem determinação ôntica, como ele não é encontrado em parte alguma fora da palavra, sua irredutibilidade é a do *verbum* ou do *legein*, da unidade do pensamento e da voz no logos. O privilégio do ser não pode resistir à desconstrução da palavra. *Ser* é a primeira ou a última palavra a resistir à desconstrução de uma linguagem de palavras. Mas por que a verbalidade se confunde com a determina-

---

3 Cf., particularmente, *Logique formelle et logique transcendantale*, I, 1, § 13, trad. S.Bachelard, p.75.

4 O sentido do ser, quer seja demonstrado segundo o modo aristotélico ou segundo o modo heideggeriano, deve preceder o conceito geral do ser. Sobre a singularidade da relação entre a palavra e o sentido do ser, assim como sobre o problema do indicativo presente, remetemos a *Sein und Zeit* e à *Introdução à metafísica*. Talvez já esteja claro que, mesmo apoiando-nos, em pontos decisivos, em motivos heideggerianos, desejaríamos, sobretudo, perguntar se, quanto às relações entre logos e phonè e quanto à pretensa irredutibilidade de certas unidades de palavras (da palavra *ser* ou de outras "palavras radicais"), o pensamento de Heidegger não suscita, às vezes, as mesmas perguntas que a metafísica da presença.

ção do ser em geral como presença? E por que o privilégio do indicativo presente? Por que a época da *phonè* é a época do ser na forma da presença? Isto é, da idealidade?

É aqui que devemos nos *entender*. Voltemos a Husserl. A expressão pura, a expressão lógica deve ser para ele um "medium" "improdutivo" que vem "refletir" (*wiederzuspiegeln*) a camada de sentido pré-expressivo. Sua única produtividade consiste em fazer o sentido passar para a idealidade da forma conceitual e universal.[5] Embora existam razões essenciais para que todo o sentido não seja completamente repetido na expressão, e ela comporte significações dependentes e incompletas (sincategoremas etc), o telos da expressão integral é a restituição, na forma da presença, da totalidade de um sentido dado atualmente à intuição. Como esse sentido é determinado a partir de uma relação com o objeto, o medium da expressão deve proteger, respeitar, restituir a *presença* do sentido *a uma só vez como ser-diante do objeto* disponível para um olhar e *como proximidade a si na interioridade.* O *pré* do ob*jeto presente* agora-diante é um *contra* (*Gegen*wart, *Gegens*tand), ao mesmo tempo no sentido do *tout-contre** da proximidade e do *encontre*** do o-posto.

Ora, entre a idealização e a voz, a cumplicidade é indefectível. Um objeto ideal é um objeto cuja monstração pode ser indefinidamente repetida, cuja presença ao *Zeigen* é indefinidamente reiterável, precisamente porque, liberado de toda espacialidade mundana, ele é um puro noema, que eu posso exprimir sem ter que passar pelo mundo, pelo menos em aparência. Nesse sentido, a voz fenomenológica, que parece cumprir essa operação "no tempo", não rompe com a ordem do *Zeigen*, ela pertence ao mesmo sistema e conclui a sua função. A passagem ao infinito na idealização do objeto é o mesmo que o advento historial da *phonè*. Isso não significa que possamos, enfim, compreender o que é o movimento de idealização a

---

5 *Idées I*, § 124.

* Em português, "bem junto a". (N.T.)

** Em português, "ao contrário de". (N.T.)

partir de uma "função" ou "faculdade" determinada, da qual saberíamos, graças à familiaridade da experiência, à "fenomenologia do corpo próprio" ou a uma ciência objetiva (fonética, fonologia ou fisiologia da fonação), o que ela *é*. Muito pelo contrário, o fato de que a história da idealização, isto é, a "história do espírito" ou, simplesmente, história, não seja separável da história da *phonè*, restitui a esta última toda a sua potência de enigma.

Para compreender em que reside o poder da voz e em que a metafísica, a filosofia, a determinação do ser como presença são a época da voz como domínio *técnico* do ser-objeto, para compreender a unidade da *technè* e da *phonè*, é preciso pensar a objetividade do objeto. O objeto ideal é o mais objetivo dos objetos: independente do *hic et nunc* dos acontecimentos e dos atos da subjetividade empírica que o visa, ele pode, ao infinito, ser repetido, continuando sempre o mesmo. Sua presença à intuição, seu estar-diante do olhar não dependendo essencialmente de nenhuma síntese mundana ou empírica, a restituição do seu sentido na forma da presença se torna uma possibilidade universal e ilimitada. Mas como seu ser-ideal *não* é *nada* fora do mundo, ele deve ser constituído, repetido e expresso em um medium que não atinge a presença e a presença a si dos atos que o visam: um medium que preserve simultaneamente a *presença do objeto* diante da intuição e a *presença a si*, a proximidade absoluta dos atos a si mesmos. Sendo a idealidade do objeto apenas o seu ser-para uma consciência não empírica, ela só pode ser expressa em um elemento cuja fenomenalidade não tenha a forma da mundanidade. *A voz é o nome desse elemento. A voz se ouve.* Os signos fônicos (as "imagens acústicas" no sentido de Saussure, a voz fenomenológica) são "ouvidos" pelo sujeito que as profere na proximidade absoluta do seu presente. O sujeito não tem que passar para fora de si para ser imediatamente afetado por sua atividade de expressão. Minhas palavras são "vivas", porque parece que elas não me deixam: não caem fora de mim, para fora da minha respiração, em um afastamento visível; não deixam de me pertencer, de estar à minha disposição, "sem acessório". Assim, de qualquer

forma, se *dá* o fenômeno da voz, a voz fenomenológica. Pode-se objetar, talvez, que essa interioridade pertence à face fenomenológica e ideal de todo significante. Por exemplo, a forma ideal de um significante escrito não está no mundo, e a distinção entre o grafema e o corpo empírico do signo gráfico correspondente separa um dentro da consciência fenomenológica e um fora do mundo. E isso é válido para todo significante visível ou espacial. Sem dúvida. Mas todo significante não fônico comporta, no próprio interior do seu "fenômeno", na esfera fenomenológica (não mundana) da experiência onde ele se dá, uma referência espacial; o sentido "fora", "no mundo", é um componente essencial do seu fenômeno. Nada disso, aparentemente, no fenômeno da voz. Na interioridade fenomenológica, ouvir-se e ver-se são duas ordens de relação a si radicalmente diferentes. Antes mesmo que uma descrição dessa diferença seja esboçada, compreendemos por que a hipótese do "monólogo" só podia autorizar a distinção entre índice e expressão a partir da suposição de uma ligação essencial entre a expressão e a *phonè*. Entre o elemento fônico (no sentido fenomenológico e não no sentido de sonoridade intramundana) e a expressividade, isto é, a logicidade de um significante *animado*, em vista da presença ideal de uma *Bedeutung* (relacionada com um objeto), haveria uma ligação necessária; Husserl não pode pôr entre parênteses o que os glossemáticos chamam "substância de expressão" sem ameaçar todo o seu projeto. O recurso a essa substância desempenha, portanto, um papel filosófico maior.

Tentemos interrogar o valor fenomenológico da voz, a transcendência da sua dignidade em relação às demais substâncias significantes. Essa transcendência, assim pensamos e tentaremos demonstrá-lo, é apenas aparente. Mas essa "aparência" é a própria essência da consciência e de sua história, e ela determina uma época à qual pertence a idéia filosófica da verdade, a oposição entre verdade e aparência, tal como ela ainda funciona na fenomenologia. Assim, não se pode chamá-la de "aparência" nem nomeá-la no interior da conceitualidade metafísica. Não se pode tentar desconstruir essa transcendência

sem embrenhar-se, tateando através dos conceitos herdados, no inominável.

Logo, a "transcendência aparente" da voz reside em que o significado, que é sempre de essência ideal, a *Bedeutung* "expressa" está imediatamente presente ao ato de expressão. Essa presença imediata faz questão de que o "corpo" fenomenológico do significante pareça apagar-se no mesmo momento em que é produzido. Ele parece pertencer, a partir de agora, ao elemento da idealidade. Ele se reduz fenomenologicamente a si mesmo, transforma em pura diafaneidade a opacidade mundana do seu corpo. Esse apagamento do corpo sensível e da sua exterioridade é, *para a consciência*, a própria forma da presença imediata do significado.

Por que o fonema é o mais "ideal" dos signos? De onde vem essa cumplicidade entre o som e a idealidade, ou antes, entre a voz e a idealidade? (Hegel foi mais atento a isso do que ninguém, e, do ponto de vista da história da metafísica, esse é um fato notável que questionaremos em outra ocasião.) Quando eu falo, pertence à essência fenomenológica dessa operação que *eu me escute no tempo* em que falo. O significante, animado por minha respiração e pela intenção de significação (em linguagem husserliana, a expressão animada pela *Bedeutungsintention*), está absolutamente próximo de mim. O ato vivo, o ato que dá vida, a *Lebendigkeit* que anima o corpo do significante e o transforma em expressão querendo-dizer, a alma da linguagem, parece não se separar de si mesma, da sua presença a si. Ela não corre risco de morte no corpo de um significante entregue ao mundo e à visibilidade do espaço. Ela pode *mostrar* o objeto ideal ou a *Bedeutung* ideal que se relaciona com ele, sem aventurar-se fora da idealidade, fora da interioridade da vida presente a si. O sistema do *Zeigen*, os movimentos do dedo e do olho (sobre os quais perguntávamos se eles não eram inseparáveis da fenomenalidade) não estão ausentes aqui, eles estão interiorizados. O fenômeno não cessa de ser objeto para a voz. Pelo contrário, na medida em que a idealidade do objeto parece depender da voz e tornar-se, assim, *absolutamente disponível* nela, o sistema que liga a fenomena-

lidade à possibilidade do *Zeigen* funciona melhor do que nunca na voz. *O fonema se dá como a idealidade dominada do fenômeno.*

Essa presença a si do ato animador na espiritualidade transparente do que ele anima, essa intimidade da vida consigo mesma, o que sempre fez dizer que a palavra é viva, tudo isso supõe que o sujeito falante se ouça no presente. Essa é a essência ou a normalidade da palavra. Está implicado na própria estrutura da palavra que o falante *se ouça*: ao mesmo tempo perceba a forma sensível dos fonemas e compreenda a sua própria intenção de expressão. Se surgirem acidentes que pareçam contradizer essa necessidade teleológica, eles serão superados por alguma operação supletiva, ou então não haverá discurso. O mutismo e a surdez andam juntos. O surdo só pode participar do colóquio moldando os seus atos na forma de palavras cujo telos comporte que elas sejam ouvidas por aquele que as profere.

Considerado de um ponto de vista puramente fenomenológico, no interior da redução, o processo da palavra tem a originalidade de entregar-se como puro fenômeno, já tendo suspenso a atitude natural e a tese de existência do mundo. A operação do "ouvir-se-falar" é uma auto-afeição de um tipo absolutamente único. Por um lado, ela opera no medium da universalidade; os significados que aparecem devem ser idealidades que se deve *idealiter* poder repetir, ou transmitir indefinidamente como os mesmos. Por outro lado, o sujeito pode ouvir-se ou falar-se, deixar-se afetar pelo significante que ele produz sem nenhum desvio pela instância da exterioridade, do mundo, ou do não-próprio em geral. Qualquer outra forma de auto-afeição deve passar pelo não-próprio ou renunciar à universalidade. Quando eu me vejo, seja porque uma região limitada do meu corpo se dá ao meu olhar, seja pela reflexão especular, o não-próprio já entrou no campo dessa auto-afeição, que, desde então, não é mais pura. Na experiência do tocante-tocado, acontece o mesmo. Nos dois casos, a superfície do meu corpo, como relação com a exterioridade, deve começar por expor-se ao mundo. Não poderíamos dizer que há

formas de auto-afeição pura que, na interioridade do corpo próprio, não requerem a intervenção de nenhuma superfície de exposição mundana, e, no entanto, não são da ordem da voz? Mas essas formas permanecem então puramente empíricas, não podem pertencer a um medium de significação universal. Assim, é necessário, para dar conta do poder fenomenológico da voz, precisar ainda esse conceito de auto-afeição pura e descrever o que, nele, o torna próprio à universalidade. Enquanto auto-afeição pura, a operação do ouvir-se falar parece reduzir até a superfície interior do corpo próprio; ela parece, em seu fenômeno, poder se dispensar dessa exterioridade na interioriedade, desse espaço interior no qual se expõe nossa experiência ou nossa imagem do corpo próprio. É por isso que ela é vivida como auto-afeição absolutamente pura, em uma proximidade a si que não seria mais do que a redução absoluta do espaço em geral. É essa pureza que a torna apta à universalidade. Não exigindo a intervenção de nenhuma superfície determinada no mundo, *produzindo-se no mundo como auto-afeição* pura, ela é uma substância significante absolutamente disponível. Pois a voz não encontra nenhum obstáculo à sua emissão no mundo, precisamente enquanto ela se produz nele *como auto-afeição pura*. Essa auto-afeição é, sem dúvida, a possibilidade do que se chama *subjetividade* ou *para-si;* mas, sem ela, nenhum mundo apareceria *como tal*, pois ela supõe, em sua profundidade, a unidade do som (que está no mundo) e da *phonè* (no sentido fenomenológico). Uma ciência "mundana" objetiva não pode nos dizer nada sobre a essência da voz. Mas a unidade do som e da voz, o que permite a esta produzir-se no mundo como auto-afeição pura, é a única instância que escapa à distinção entre a intramundanidade e a transcendentalidade; e que a torna, assim, possível.

É essa universalidade que faz com que, estruturalmente e de direito, nenhuma consciência seja possível sem a voz. A voz é o ser junto de si, na forma da universalidade, como con-sciência. A voz *é* a consciência. No colóquio, a propagação dos significantes *parece* não encontrar nenhum obstáculo, já que relaciona duas origens *fenomenológicas* da auto-afeição pura. Falar a

alguém é, certamente, ouvir-se falar, ser ouvido por si, mas também, e, por isso mesmo, se se é ouvido pelo outro, fazer com que ele *repita imediatamente* em si o ouvir-se-falar na mesma forma em que eu o produzi. Repeti-lo imediatamente, isto é, reproduzir a auto-afeição pura sem o auxílio de nenhuma exterioridade. Essa possibilidade de reprodução cuja estrutura é absolutamente única, *se dá* como o fenômeno de um domínio ou de um poder sem limites sobre o significante, pois este tem a forma da própria não-exterioridade. Idealmente, na essência teleológica da palavra, seria, portanto, possível que o significante fosse absolutamente próximo do significado visado pela intuição e guiando o querer-dizer. O significante se tornaria perfeitamente diáfano em razão da proximidade absoluta do significado. Essa proximidade é rompida quando, em vez de me ouvir falar, eu me vejo escrever ou significar por gestos.

É a partir da condição dessa proximidade absoluta do significante com o significado, e do seu apagamento na presença imediata, que Husserl poderá, precisamente, considerar o medium da expressão como "improdutivo" e "reflexivo". É também com essa condição que Husserl se permitirá reduzir a totalidade da linguagem, seja ela indicativa ou expressiva, para retomar a originariedade do sentido.

Como compreender essa redução da linguagem, quando Husserl, desde as *Recherches logiques* até a *Origine de la géométrie*, não deixou de considerar que só havia verdade científica, isto é, objetos absolutamente ideais, em "enunciados"? Que não só a linguagem falada, mas também a *inscrição* eram indispensáveis à constituição de objetos ideais, isto é, objetos que podem ser transmitidos e repetidos como os mesmos?

O movimento que, começado há muito tempo, desemboca na *Origine de la géométrie*, confirma, deve-se reconhecer, por sua face mais evidente, a limitação profunda da linguagem a uma camada secundária da experiência, e, na consideração dessa camada secundária, o fonologismo tradicional da metafísica. Se a escritura completa a constituição dos objetos ideais,

ela o faz enquanto escrita fonética:[6] ela vem fixar, inscrever, registrar, encarnar uma palavra já pronta. E reativar a escritura é sempre despertar uma expressão em uma indicação, uma palavra no corpo de uma letra que trazia em si, enquanto símbolo que sempre pode ficar vazio, a ameaça de uma crise. A palavra já desempenhava o mesmo papel em relação à identidade de sentido, tal como ela se constitui, inicialmente, no pensamento. Por exemplo, o "protogeômetra" deve produzir em pensamento, pela passagem ao limite, a pura idealidade do objeto geométrico puro, garantir a sua transmissibilidade pela palavra e, enfim, confiá-la a uma escritura por meio da qual sempre se poderá repetir o sentido de origem, isto é, o ato de *pensamento puro* que criou a idealidade do sentido. Com a possibilidade de progresso que essa encarnação autoriza, o risco do "esquecimento" e da perda do sentido cresce incessantemente. É cada vez mais difícil reconstituir a presença do ato enterrado sob as sedimentações históricas. O momento da crise é sempre o momento do signo. Além disso, é sempre na conceitualidade metafísica que Husserl, apesar da minúcia, do rigor e da novidade absoluta de suas análises, descreve todos esses movimentos. A diferença absoluta entre a alma e o corpo comanda. A escritura é um corpo que só exprime se se pronunciar na atualidade a expressão verbal que o anima, se o seu espaço for temporalizado. A palavra é um corpo que só quer dizer alguma coisa se uma intenção atual o animar e o fizer passar do estado de sonoridade inerte (*Körper*) para o estado de corpo animado (*Leib*). Esse corpo próprio da palavra só exprime se é animado (*sinnbelebt*) pelo ato de um querer-dizer (*bedeuten*) que o transforma em carne espiritual (*geistig Leiblichkeit*). Mas só a *Gestigkeit* ou a *Lebendigkeit* é independente e originária.[7] Enquanto tal, ela não precisa de nenhum signifi-

6 É estranho que, apesar do motivo formalista e da fidelidade leibniziana que se afirmam do início ao fim da sua obra, Husserl não tenha jamais situado o problema da escrita no centro da sua reflexão, nem, em *Origine de la géométrie*, levado em conta a diferença entre a escrita fonética e a escrita não fonética.

7 Cf. Introdução a *Origine de la géométrie* (p.83-100).

cante para estar presente a si mesma. É tanto contra os seus significantes quanto graças a eles que ela desperta ou se mantém em vida. Essa é a face tradicional do discurso husserliano.

Mas se Husserl teve que reconhecer, ainda que fosse como ameaças salutares, a necessidade dessas "encarnações", é porque um motivo profundo atormentava e contestava, a partir do interior, a segurança dessas distinções tradicionais; e porque a possibilidade da escritura habitava o dentro da palavra, que, ela própria, operava na intimidade do pensamento.

E encontramos aqui todos os recursos de não-presença originária, cujo afloramento já detectamos por várias vezes. Mesmo rejeitando a diferença na exterioridade do significante, Husserl não podia deixar de reconhecer o seu papel na origem do sentido e da presença. A auto-afeição como operação da voz supunha que uma diferença pura viera dividir a presença a si. É nessa diferença pura que se enraíza a possibilidade de tudo o que se acredita poder excluir da auto-afeição: o espaço, o fora, o mundo, o corpo etc. Logo que se admite que a auto-afeição é a condição da presença a si, nenhuma redução transcendental pura é possível. Mas é preciso passar por ela para retomar a diferença no ponto mais próximo de si mesma: não da sua identidade, da sua pureza, ou da sua origem. Ela não as tem. Mas do movimento da diferência.

Esse movimento da diferência não sobrevém a um sujeito transcendental. Ele o produz. A auto-afeição não é uma modalidade de experiência caracterizando um ente que já seria ele mesmo (*autos*). Ela produz o mesmo como relação a si na diferença consigo, o mesmo como o não-idêntico.

Poder-se-ia dizer que a auto-afeição de que falamos até aqui só se refere à operação da voz? Que a diferença se refere à ordem do "significante" fônico ou à "camada secundária" da expressão? E que sempre se pode reservar a possibilidade de uma identidade pura, e puramente presente a si, ao nível que Husserl quis caracterizar como o do vivido pré-expressivo? Ao nível do sentido, na medida em que ele precederia a *Bedeutung* e a expressão?

Mas seria fácil mostrar que essa possibilidade é excluída na própria raiz da experiência transcendental.

Efetivamente, por que o conceito de auto-afeição se impôs a nós? O que faz a originalidade da palavra, aquilo pelo que ela se distingue de qualquer outro meio de significação, é que o seu tecido parece ser puramente temporal. E essa temporalidade não desenrola um sentido que seria, ele mesmo, intemporal. O sentido, antes mesmo de ser expresso, é intèiramente temporal. A onitemporalidade dos objetos ideais, segundo Husserl, não é senão um modo da temporalidade. E quando Husserl descreve um sentido que parece escapar à temporalidade, ele se apressa a precisar que se trata de uma etapa provisória da análise e que ele considera, então, uma temporalidade constituída. Ora, logo que se leva em conta o movimento da temporalização, tal como ele já é analisado em *Leçons*, é preciso utilizar o conceito de auto-afeição pura, conceito de que Heidegger se serve, como sabemos, em *Kant et le problème de la métaphysique*, justamente a respeito do tempo. O "ponto-fonte", a "impressão originária", aquilo a partir do qual se produz o movimento da temporalização já é auto-afeição pura. É primeiro uma produção pura, pois a temporalidade nunca é o predicado real de um ente. A intuição do próprio tempo não pode ser empírica, é uma recepção que não recebe nada. A novidade absoluta de cada agora não é, portanto, gerada por nada. Ela consiste em uma impressão originária que engendra a si mesma: "A impressão originária é o começo absoluto dessa produção, a fonte originária, aquilo a partir do qual se produz continuamente todo o resto. Mas ela própria não é produzida, ela não nasce como algo de produzido, mas por *genesis spontanea*, ela é geração originária" (*Leçons*, Suplemento I, tr.fr., p.131). Essa pura espontaneidade é uma impressão, ela não cria nada. O novo agora não é um ente, não é um objeto produzido, e toda linguagem fracassa ao descrever esse puro movimento, a não ser que o faça por metáfora, isto é, tomando emprestados os conceitos da ordem dos objetos da experiência que essa temporalização torna possível. Husserl nos adverte sempre contra

essas metáforas.[8] O processo pelo qual o agora vivo, produzindo-se por geração espontânea, deve, para ser um agora, reter-se em um outro agora, afetar-se a si mesmo, sem recurso empírico, de um nova atualidade originária na qual ele se tornará não-agora como agora passado etc., um tal processo é realmen-

---

8 Cf., por exemplo, o admirável parágrafo 36 de *Leçons*, que demonstra a ausência de nome próprio a esse estranho "movimento", que, aliás, não é um movimento. "Para tudo isso, conclui Husserl, os nomes nos faltam." Seria necessário radicalizar, ainda, em uma direção determinada, essa intenção de Husserl, pois não é por acaso que ele designa, ainda, esse inominável como "subjetividade absoluta", isto é, como um ente pensado a partir da presença como substância, *ousia, upokeimenon*: ente idêntico a si na presença a si que faz da substância um sujeito. O que é dito inominável, nesse parágrafo, não é, ao pé da letra, algo que se sabe ser um ente *presente*, na forma da presença a si, uma substância modificada em sujeito, em sujeito absoluto, cuja presença a si é pura e não depende de nenhuma afeição exterior, de nenhum fora. *Tudo isso está presente e podemos nomeá-lo; a prova é que não se questiona seu ser de subjetividade absoluta.* O que é inominável, segundo Husserl, são apenas as "propriedades absolutas" desse sujeito, que é, portanto, bem designado segundo o esquema metafísico clássico que distingue a substância (ente presente) dos seus atributos. Outro esquema que possui a incomparável profundidade da análise no fechamento da metafísica da presença: a oposição sujeito-objeto. Esse ente, cujas "propriedades absolutas" são indescritíveis, só está presente como subjetividade *absoluta*, só é um ente, *absolutamente* presente e *absolutamente* presente a si, na sua oposição ao objeto. O objeto é relativo, o absoluto é sujeito: "Nós só podemos nos exprimir de outra forma dizendo: *esse fluxo é algo que nomeamos assim segundo o que está constituído*, mas ele não é nada de temporalmente 'objetivo'. É a subjetividade absoluta, e ele tem as propriedades absolutas de algo que é preciso designar metaforicamente como 'fluxo', algo que jorra 'agora', em um ponto de atualidade, um ponto-fonte originário etc. No vivido da atualidade temos o ponto-fonte originário e uma continuidade de momentos de repercussões. Para tanto, os nomes nos faltam" (tr.fr., p.99, os grifos são nossos). É, portanto, a determinação de "subjetividade absoluta" que deveria ser rasurada, desde o momento em que se pensa o presente a partir da diferência e não o contrário. O conceito de *subjetividade* pertence, *a priori e em geral*, à ordem do *constituído*. Isso vale ainda mais para a apresentação analógica que constitui a intersubjetividade. Esta é inseparável da temporalização como abertura do presente a um fora-de-si, a um *outro* presente absoluto. Esse fora-de-si do tempo é o seu *espaçamento*: uma *arqui-cena*. Essa cena, como relação de um presente com um outro presente *como tal*, isto é, como re-presentação (*Vergegenwärtigung* ou *Repräsentation*) não derivada, produz a estrutura do signo em geral como "remissão", como ser-para-alguma-coisa (*für etwas sein*) e impede radicalmente a sua redução. Não há subjetividade constituinte. E é preciso desconstruir até o conceito de constituição.

te uma auto-afeição pura, na qual o mesmo só é o mesmo afetando-se do outro, tornando-se o outro do mesmo. Essa auto-afeição deve ser pura, já que a impressão originária não é afetada por nada a não ser ela mesma, pela "novidade" absoluta de uma outra impressão originária que é um outro agora. Logo que se introduz um ente determinado na descrição desse "movimento", *fala-se por metáfora, diz-se o "movimento" nos termos daquilo que ele torna possível.* Mas sempre se terá derivado na metáfora ôntica. A temporalização é a raiz de uma metáfora que só pode ser originária. A própria palavra "tempo", tal como ela sempre foi entendida na história da metafísica, é uma metáfora que indica e dissimula, *ao mesmo tempo*, o "movimento" dessa auto-afeição. Todos os conceitos da metafísica — especialmente os de atividade e de passividade, de vontade e de não-vontade, e, conseqüentemente, os de afeição ou de auto-afeição, de pureza e de impureza etc. — *recobrem* o estranho "movimento" dessa diferença.

Mas essa diferença pura, que constitui a presença a si do presente vivo, reintroduz originariamente toda a impureza que se pensou poder daí excluir. O presente vivo jorra a partir da sua não-identidade a si, e da possibilidade do vestígio retencional. Ele é, desde sempre, um vestígio. Esse vestígio é impensável a partir da simplicidade de um presente cuja vida seria interior a si. O si do presente vivo é, originariamente, um vestígio. O vestígio não é um atributo do qual se poderia dizer que o si do presente vivo o "é originariamente". É preciso pensar o ser-originário a partir do vestígio e não o contrário. Essa arquiescritura opera na origem do sentido. Sendo este, como Husserl reconheceu, de natureza temporal, ele nunca está simplesmente presente, ele já está sempre empenhado no "movimento" do vestígio, isto é, na ordem da "significação". Ele já terá sempre saído de si na "camada expressiva" do vivido. Como o vestígio é a relação da intimidade do presente vivo com o seu fora, a abertura para a exterioridade em geral, para o não-próprio etc., *a temporalização do sentido é, logo de saída, "espaçamento"*. A partir do momento em que se admite o espaçamento a um só tempo como "intervalo" ou diferença,

e como abertura para fora, não há mais interioridade absoluta; o "fora" se insinuou no movimento pelo qual o dentro do não-espaço, o que tem o nome de "tempo" aparece, se constitui, se "apresenta". O espaço está "no" tempo, ele é a pura saída para fora de si do tempo, ele é o fora-de-si como relação a si do tempo. A exterioridade do espaço, a exterioridade como espaço, não surpreende o tempo, ela se abre como puro "fora" "no" movimento da temporalização. Se nos lembrarmos agora de que a pura interioridade da auto-afeição fônica supunha a natureza puramente temporal do processo "expressivo", veremos que o tema de uma pura interioridade da palavra ou do "ouvir-se-falar" é radicalmente contrariado pelo próprio "tempo". A saída "para o mundo" é também originariamente implicada pelo movimento da temporalização. O "tempo" não pode ser uma "subjetividade absoluta", precisamente porque não se pode pensá-lo a partir do presente e da presença a si de um ente presente. Como tudo o que é pensado sob esse título e como tudo o que é excluído pela redução transcendental mais rigorosa, o "mundo" é originariamente implicado pelo movimento da temporalização. Como relação entre um dentro e um fora em geral, um existente e um não-existente em geral, um constituinte e um constituído em geral, a temporalização é, simultaneamente, o próprio poder e o próprio limite da redução fenomenológica. O ouvir-se falar não é a interioridade de um dentro fechado em si, ele é a abertura irredutível para o dentro, o olho e o mundo na palavra. *A redução fenomenológica é um palco.*

Assim, do mesmo modo que a expressão não vem acrescentar-se como uma "camada"[9] à presença de um sentido pré-expressivo, o fora da indicação não vem afetar acidentalmente o

9 Nos importantes parágrafos 124 a 127 de *Idées I*, que, aliás, seguiremos passo a passo, Husserl nos convida, mesmo falando sempre de camada subjacente do vivido pré-expressivo, a "não presumir demais dessa imagem de estratificação (*Schichtung*). A expressão não é uma espécie de verniz colado ou de roupa superposta; é uma formação espiritual que exerce, sobre a camada intencional subjacente (*Unterschicht*), novas funções intencionais."

dentro da expressão. Seu entrelaçamento (*Verflechtung*) é originário, ele não é a associação contingente que uma atenção metódica e uma redução paciente poderiam desfazer. Por mais necessária que ela seja, a análise encontra ali um limite absoluto. Se a indicação não se acrescenta à expressão, que não se acrescenta ao sentido, pode-se, entretanto, falar, a seu respeito, de "suplemento" originário: sua *adição* vem *suprir* uma falta, uma não-presença a si originária. E se a indicação — por exemplo, a escritura no sentido corrente — deve, necessariamente, "acrescentar-se" à palavra para perfazer a constituição do objeto ideal, se a palavra devia "acrescentar-se" à identidade pensada do objeto, é porque a "presença" do sentido e da palavra já tinha começado a faltar a si própria.

CAPÍTULO VII

O SUPLEMENTO DE ORIGEM

Assim entendida, a suplementaridade é de fato a *diferência*, a operação do diferir que, simultaneamente, fissura e retarda a presença, submetendo-a, ao mesmo tempo, à divisão e ao prazo originários. A diferência deve ser pensada antes da separação entre o diferir como prazo e o diferir como trabalho ativo da diferença. Evidentemente, isso é impensável a partir da consciência, isto é, da presença, ou simplesmente do seu contrário, a ausência ou a não-consciência. Impensável também como a simples complicação *homogênea* de um diagrama ou de uma linha do tempo, como "sucessão" complexa. A diferença suplementar substitui a presença na sua falta originária a si mesma. Devemos agora verificar, *através* da primeira *Recherche*, em que esses conceitos respeitam as relações entre o signo em geral (indicativo tanto quanto expressivo) e a presença em geral. *Através* do texto de Husserl, isto é, em uma leitura que não pode ser meramente nem a do comentário nem a da interpretação.

Observemos, em primeiro lugar, que esse conceito de suplementaridade originária não implica somente a não-plenitude da presença (ou, em linguagem husserliana, o não-preenchimento de uma intuição), ele designa essa função de suplência substitutiva em geral, a estrutura do "em lugar de" (*für etwas*) que pertence a todo signo em geral; surpreendia-nos, no início, que Husserl não submetesse a sua possibilidade a nenhuma questão crítica, dando-a como óbvia no momento de distinguir entre o signo indicativo e o signo expressivo. O que desejaríamos, finalmente, propor à reflexão, é que o para-si da presença a si

(*für-sich*), tradicionalmente determinado na sua dimensão dativa, como auto-doação fenomenológica, reflexiva ou pré- reflexiva, surge no movimento da suplementaridade como substituição originária, na forma do "em lugar de" (*für etwas*), isto é, como vimos, na própria operação da significação em geral. O *para-si* seria um *em-lugar-de-si*: posto *para si*, em lugar de si. A estrutura estranha do suplemento aparece aqui: uma possibilidade produz, com atraso, aquilo a que se diz que ela se acrescenta.

Essa estrutura de suplementaridade é muito complexa. Enquanto suplemento, o significante não re-presenta, apenas e inicialmente, o significado ausente, ele substitui um outro significante, uma outra ordem de significante que mantém com a presença faltante uma outra relação, mais valorizada pelo jogo da diferença. Mais valorizada, porque o jogo da diferença é o movimento da idealização, e porque, quanto mais o significante for ideal, mais ele aumenta a potência de repetição da presença, mais ele conserva, reserva e capitaliza o sentido. É assim que o índice não é apenas o substituto que supre a ausência ou a invisibilidade do indicado. Este, como sabemos, é sempre um *existente*. O índice substitui também um outro tipo de significante: o signo expressivo, isto é um significante cujo significado (a *Bedeutung*) é ideal. De fato, no discurso real, comunicativo etc., a expressão dá lugar ao índice porque, como sabemos, o sentido visado por outrem e, de modo geral, o vivido de outrem não me são presentes em pessoa e jamais podem sê-lo. É por isso que, como Husserl diz, a expressão funciona, então, "como índice".

Resta agora saber — e é o mais importante — em que implica a própria expressão, em sua estrutura, uma não-plenitude. Ela se conhece, entretanto, como mais plena do que a indicação, já que o desvio apresentativo não seria mais necessário e que ela poderia funcionar como tal na pretensa presença a si do discurso solitário.

Com efeito, importa medir bem a que distância — a que distância articulada — uma teoria intuicionista do conhecimento comanda o conceito husserliano de linguagem. Toda a

originalidade desse conceito reside em que a sua submissão final ao intuicionismo não oprime o que se poderia chamar a liberdade de linguagem, a franqueza de um discurso, ainda que ele seja falso e contraditório. Pode-se falar sem saber: é contra toda a tradição filosófica que Husserl demonstra que a palavra então é ainda palavra de pleno direito, desde que ela obedeça a certas regras que não se dão imediatamente como regras de conhecimento. A gramática pura lógica, a morfologia pura das significações deve nos dizer, *a priori*, em que condições um discurso pode ser um discurso, ainda que ele não torne possível nenhum conhecimento.

Devemos considerar aqui a última exclusão — ou redução — à qual Husserl nos convida para isolar a pureza específica da expressão. É a mais audaciosa. Ela consiste em descartar, como "componentes essenciais" da expressão, os atos de conhecimento intuitivo que "preenchem" o querer-dizer.

Sabe-se que o ato do querer-dizer, o que dá a *Bedeutung* (*Bedeutungsintention*), é sempre a visada de uma relação com o objeto. Mas basta que essa intenção anime o corpo de um significante para que o discurso ocorra. O preenchimento da visada por uma intuição não é indispensável. Cabe à estrutura original da expressão poder dispensar a presença plena do objeto visado na intuição. Evocando, uma vez mais, a confusão que nasce do emaranhamento (*Verflechtung*) das relações, Husserl escreve (§ 9): "Se nós permanecermos no solo da pura descrição, o fenômeno concreto da expressão animada de um sentido (*sinnebelebten*) se articula, por um lado, em *fenômeno físico* no qual a expressão se constitui segundo a sua face física, e, por outro lado, em *atos* que lhe dão a *Bedeutung* e, eventualmente, a *plenitude intuitiva*, e nos quais se constitui a relação com a objetidade expressa. É graças a estes últimos atos que a expressão é mais do que um simples *flatus vocis*. Ela *visa* alguma coisa, e enquanto ela o visa, se reporta a algo de objetivo." A plenitude é, portanto, apenas eventual. A ausência do objeto visado não compromete o querer-dizer, não reduz a expressão à sua face física inanimada, e, em si, insignificante. "Esse algo de objetivo [ao qual se refere a

visada] pode aparecer como oportunamente presente (*aktuell gegenwärtig*) graças às intuições conjuntas ou pelo menos re-presentado (*vergegenwärtigt*) (por exemplo, em uma forma imaginativa). No caso em que isso ocorre, a relação com a objetidade é realizada. Ou então não é o caso; a expressão funciona com sua carga de sentido (*fungiert sinnvoll*), ela continua sendo sempre mais do que um simples *flatus vocis*, embora seja privada da intuição que a fundamenta, que lhe dá o objeto." A intuição "preenchedora" não é, portanto, essencial à expressão, à visada do querer-dizer. Todo o fim deste capítulo acumula as provas dessa diferença entre a intenção e a intuição. Como todas as teorias clássicas da linguagem são cegas para isso,[1] elas não puderam evitar aporias ou absurdos; Husserl, em seu percurso, os detecta. Ao longo de análises sutis e decisivas que não podemos acompanhar aqui, ele faz a demonstração da idealidade da *Bedeutung* e da não-coincidência entre a *expressão*, a *Bedeutung* (ambas enquanto unidades ideais) e o *objeto*. Duas expressões idênticas podem ter a mesma *Bedeutung*, querer dizer a mesma coisa e ter, entretanto, um objeto diferente (por exemplo, nas duas proposições "Bucéfalo é um *cavalo*" e "esse pangaré é um *cavalo*"). Duas expressões diferentes podem ter *Bedeutungen* diferentes mas visar o mesmo objeto (por exemplo, nas duas expressões: "O vencedor de Iena", e "o vencido de Waterloo"). Enfim, duas expressões diferentes podem ter o mesmo *Bedeutung* e o mesmo objeto (Londres, London, *zwei*, dois, *duo* etc.).

Sem tais distinções, nenhuma gramática pura lógica seria possível. Por conseguinte, a morfologia pura dos julgamentos, cuja possibilidade mantém toda a estrutura da *Logique formelle et logique transcendantale*, seria impossível. Sabe-se que a gramática pura lógica depende inteiramente da distinção entre *Widersinnigkeit* e *Sinnlosigkeit*. Se ela obedece a certas regras,

1 Segundo Husserl, evidentemente. Isso é ainda mais válido para as teorias modernas que ele refuta, do que, por exemplo, para certas tentativas medievais às quais ele não se refere quase nunca, à exceção de uma breve alusão à *Grammatica speculativa* de Thomas d' Erfurt, em *Logique formelle et logique transcendantale*.

uma expressão pode ser *widersinnig* (contraditória, falsa, absurda, segundo um certo tipo de absurdo) sem deixar de ter um sentido inteligível que dá lugar a um discurso normal, sem tornar-se um não-sentido (*Unsinn*). Ela pode não ter nenhum objeto possível, por razões empíricas (uma montanha de ouro) ou por razões aprioristicas (um círculo quadrado), sem deixar de ter um sentido inteligível, sem ser *sinnlos*. A ausência de objeto (*Gegenstandslosigkeit*) não é, assim, a ausência de querer-dizer (*Bedeutungslosigkeit*). A gramática pura lógica só exclui da normalidade do discurso o não-sentido no sentido do *Unsinn* (*Abracadabra*, *vert est ou*).* Se não podemos compreender o que *quer dizer* "círculo quadrado" ou "montanha de ouro", como poderíamos concluir pela ausência de objeto possível? É esse mínimo de compreensão que nos é recusado no *Unsinn*, na a-gramaticalidade do não-sentido.

Seguindo a lógica e a necessidade dessas distinções, poderíamos ser tentados a afirmar que não só o querer-dizer não implica essencialmente a intuição do objeto, mas que ele a exclui essencialmente. A originalidade estrutural do querer-dizer seria a *Gegenstandslosigkeit*, a ausência de objeto dado à intuição. Na plenitude de presença que vem completar a visada do querer-dizer, a intuição e a intenção se fundem, "formam uma unidade de íntima confusão (*eine innig ver schmolzene Einheit*) de um caráter original".[2] Isso equivale a dizer que a linguagem que fala em presença do seu objeto apaga ou deixa fundir a sua originalidade própria, essa estrutura que só pertence a ela e que lhe permite funcionar *sozinha*, quando a sua intenção é privada de intuição. É aqui que, em lugar de

* Jogo de palavras cuja sonoridade produz a palavra *verrou*, "ferrolho". (NT)

2 "Na relação realizada da expressão com a sua objetidade, a expressão animada de sentido se une (*eint sich*) aos atos de preenchimento da *Bedeutung*. A sonoridade fônica da palavra, inicialmente, é una com (*ist einst mit*) a intenção de *Bedeutung*, e esta se une, por sua vez (do mesmo modo que, em geral, as intenções com seus preenchimentos) com o preenchimento de *Bedeutung* correspondente" (§ 9). É no início do § 10 que Husserl precisará, ainda, que essa unidade não é um simples "estar-junto" na "simultaneidade", mas "uma unidade de íntima confusão".

suspeitar se Husserl não teria começado cedo demais a análise e a dissociação, poderíamos perguntar se ele não unifica demais e cedo demais. Será que não se exclui, por razões de essência e de estrutura — as mesmas que Husserl lembra — que a unidade da intuição e da intenção seja homogênea e que o querer-dizer se funde na intuição sem desaparecer? Será que não é, em princípio, excluído que se possa, para retomar a linguagem de Husserl, "honrar", *na expressão*, a "hipoteca feita sobre a intuição"?

Consideremos o caso extremo de um "enunciado de percepção". Suponhamos que ele seja produzido no mesmo momento da intuição perceptiva. Digo: "Estou vendo agora tal pessoa pela janela", no momento em que a vejo efetivamente. Está implicado estruturalmente na minha operação que o conteúdo dessa expressão seja ideal e que a sua unidade não seja atingida pela ausência de percepção *hic et nunc*.[3] Quem, ao meu lado ou a uma distância infinita no tempo ou no espaço, ouve essa proposição, deve, de direito, compreender o que eu pretendo dizer. Essa possibilidade, sendo a possibilidade do discurso, deve estruturar o próprio ato daquele que fala percebendo. Minha não-percepção, minha não-intuição, minha ausência *hic et nunc* são ditas pelo próprio fato de que eu digo, por *aquilo* que eu digo e *porque* eu digo. Nunca essa estrutura poderá fazer com a intuição uma "unidade de íntima confusão". A ausência da intuição — e, logo, do sujeito da intuição — não é apenas *tolerada* pelo discurso, ela é *requerida* pela estrutura da significação em geral, por pouco que se a considere *em si mesma*. Ela é radicalmente requerida: a ausência total do sujeito e do objeto de um enunciado — a morte do escritor e/ou o desaparecimento dos objetos que ele descreveu — não impede um texto de "querer-dizer". Pelo contrário, essa possibilidade faz nascer o querer-dizer como tal, dá-lo a ouvir e a ler.

3 "No enunciado de uma percepção, distinguimos, como para todo enunciado, entre *conteúdo* e *objeto*, e isso de tal maneira que, por conteúdo, compreender-se-á a *Bedeutung* idêntica que mesmo quem escuta pode apreender corretamente, embora ele próprio não perceba" (§ 14).

Vamos adiante. Em que a escritura — nome usual de signos que funcionam apesar da ausência total do sujeito, para além de sua morte — seria implicada no próprio movimento da significação em geral, particularmente da palavra dita "viva"? Em que ela inauguraria e completaria a idealização, não sendo, ela própria, nem real nem ideal? Enfim, em que a morte, a idealização, a repetição, a significação só seriam pensáveis, em sua pura possibilidade, a partir de uma única e mesma abertura? Tomemos, desta vez, o exemplo do pronome pessoal *Eu*. Husserl o classifica entre as expressões "essencialmente ocasionais". Ele divide esse caráter com todo um "grupo que apresenta uma unidade conceitual de *Bedeutungen* possíveis, de tal modo que seja essencial para essa expressão orientar a cada vez a sua *Bedeutung* atual segundo a ocasião, segundo a pessoa que fala ou sua situação". Esse grupo se distingue, ao mesmo tempo, do grupo das expressões cuja plurivocidade é contingente e redutível por uma convenção (a palavra "papel", por exemplo, quer dizer, a um só tempo, papel de celulose e papel a ser desempenhado em cena) e do grupo das expressões "objetivas" cuja univocidade não é afetada pelas circunstâncias do discurso, o contexto, a situação do sujeito falante (por exemplo, "todas as expressões teóricas, por conseguinte aquelas sobre as quais se edificam os princípios e os teoremas, as demonstrações e as teorias das ciências 'abstratas'". A expressão matemática é o modelo desse caso). Só estas últimas são expressões absolutamente puras de toda contaminação indicativa. Uma expressão essencialmente ocasional se reconhece pelo fato de que não se pode, por princípio, substituí-la no discurso por uma representação conceitual objetiva permanente sem deformar a *Bedeutung* do enunciado. Se, por exemplo, eu tentasse substituir a palavra *Eu*, tal como ela aparece em um enunciado, por aquilo que eu acreditasse ser o seu conteúdo conceitual objetivo ("toda pessoa que, ao falar, se designa a si mesma"), cometeria absurdos. Em lugar de "eu estou contente", teria "toda pessoa que, ao falar, se designa a si mesma está contente". Cada vez que uma tal substituição deforma o enunciado, temos uma expressão essencialmente subjetiva e ocasio-

nal cujo funcionamento permanece indicativo. A indicação penetra, assim, por toda a parte onde, no discurso, uma referência à situação do sujeito não se deixa reduzir, por toda a parte onde esta se deixa assinalar por um pronome pessoal, um pronome demonstrativo, um advérbio "subjetivo" do tipo *aqui, lá, em cima, em baixo, agora, ontem, amanhã, antes, depois* etc. Esse regresso em massa da indicação na expressão obriga Husserl a concluir: "Esse caráter essencialmente ocasional se transpõe naturalmente para todas as expressões das quais essas representações ou representações análogas constituem partes, o que abarca todas as múltiplas formas do discurso nas quais aquele que fala exprime normalmente alguma coisa que diz respeito a ele mesmo ou que é pensada em relação a si mesmo. Tal ocorre com todas as expressões de percepções, convicções, dúvidas, desejos, esperança, temores, ordem etc." (tr.fr., p.100).

A raiz de todas essas expressões, como se percebe logo, é o ponto-zero da origem subjetiva, o *eu*, o *aqui*, o *agora*. A *Bedeutung* dessas expressões é deportada para a indicação a cada vez que ela anima para outrem um discurso real. Mas Husserl parece pensar que, para *aquele que fala*, essa *Bedeutung*, como relação com o objeto (*Eu, aqui, agora*), é "realizada".[4] "No discurso solitário, a *Bedeutung* do *Eu* se realiza essencialmente na representação imediata da nossa própria personalidade..."

Isso será correto? Supondo-se mesmo que uma tal representação imediata seja possível e atualmente dada, será que o

4 "No discurso solitário, a *Bedeutung* do *eu* se realiza, essencialmente, na representação imediata da nossa própria personalidade, e é aí que reside também a *Bedeutung* dessa palavra no discurso comunicativo. Cada interlocutor tem a sua representação do eu (e, conseqüentemente, o seu conceito individual de *eu*) e é por isso que a *Bedeutung* dessa palavra difere de indivíduo para indivíduo." Não podemos deixar de nos surpreender diante desse *conceito individual* e com essa "Bedeutung" que difere em cada indivíduo. Mais ainda, considerando-se as próprias premissas husserlianas. Husserl prossegue: "Mas, como toda pessoa, quando fala de si mesma, diz *eu*, essa palavra tem o caráter de um índice universalmente eficiente..." etc.

aparecimento da palavra *Eu* no discurso solitário (suplemento do qual aliás não se vê a razão de ser se a representação imediata é possível) não funciona já como uma idealidade? Será que, conseqüentemente, ela não se dá como podendo permanecer *a mesma* para um eu-aqui-agora em geral, conservando seu sentido mesmo que a minha presença empírica se apague ou se modifique radicalmente? Será que, quando digo *Eu*, mesmo no discurso solitário, posso dar sentido ao meu enunciado de outro modo a não ser implicando, como sempre, a ausência possível do objeto do discurso, no caso a minha própria ausência? Quando digo a mim mesmo "eu sou", essa expressão, como toda expressão, segundo Husserl, só tem o estatuto de discurso se é inteligível na ausência do objeto, da presença intuitiva, neste caso, portanto, da minha própria presença. Aliás, é assim que o *ergo sum* se introduz na tradição filosófica e um discurso sobre o ego transcendental é possível. Tenha eu ou não a intuição atual de mim mesmo, "eu" exprime; esteja eu vivo ou não, *eu sou* "quer dizer". Também aqui, a intuição preenchedora não é um "componente essencial" da expressão. Quer o *Eu* funcione, ou não, no discurso solitário, com ou sem presença a si do ser falante, ele é *sinnvoll.* E não se tem necessidade de saber quem fala para compreendê-lo, nem mesmo para emiti-lo. Mais uma vez, a fronteira entre o discurso solitário e a comunicação, entre a realidade e a representação do discurso, parece pouco segura. Será que Husserl não contradiz o que estabelecera quanto à diferença entre a *Gegenstandslosikeit* e a *Bedeutungslosigkeit* quando escreve: "A palavra *Eu* nomeia, segundo os casos, uma pessoa diferente, e ela o faz por meio de uma *Bedeutung* sempre nova"? Será que Husserl não contradiz o que afirmou sobre a independência da intenção e da intuição preenchedora ao escrever: "O que constitui cada vez a sua *Bedeutung* (a da palavra *Eu*) só pode ser tirado do discurso vivo e dos dados intuitivos que fazem parte dele. Quando lemos essa palavra sem saber quem a escreveu, temos uma palavra, se não desprovida de *Bedeutung*, pelo menos estranha à sua *Bedeutung* normal." *As premissas de Husserl deveriam nos autorizar a*

dizer exatamente o contrário. Assim como eu não tenho necessidade de perceber para compreender um enunciado de percepção, não tenho necessidade da intuição do objeto *Eu* para compreender a palavra *Eu*. A possibilidade dessa não-intuição constitui a *Bedeutung* como tal, a *Bedeutung normal* enquanto tal. Quando a palavra *Eu* aparece, a idealidade da sua *Bedeutung*, enquanto distinta do seu "objeto", nos põe na situação que Husserl descreve como anormal: como se *Eu* fosse escrito por um desconhecido. Só isso permite explicar o fato de que compreendemos a palavra *Eu* não só quando seu "autor" é desconhecido, mas também quando ele é perfeitamente fictício. E quando está morto. A idealidade da *Bedeutung* tem aqui um valor estruturalmente testamentário. E assim como o valor de um enunciado de percepção não dependia da atualidade nem mesmo da possibilidade da percepção, assim também o valor significante do *Eu* não depende da vida do sujeito falante. O fato de que a percepção acompanhe ou não o enunciado de percepção, de que a vida como presença a si acompanhe ou não o enunciado do *Eu*, isso é perfeitamente indiferente ao funcionamento do querer-dizer. Minha morte é estruturalmente necessária ao pronunciado do *Eu*. Que eu seja também "vivo" e que eu tenha a certeza disso, vem por acréscimo ao querer-dizer. E essa estrutura é ativa, ela conserva a sua eficiência original, mesmo quando eu digo "eu estou vivo" no momento preciso em que, se isso é possível, eu tenha disso a intuição plena e atual. A *Bedeutung* "eu estou" ou "eu estou vivo", ou ainda "meu presente vivo é" só é o que ela é, só tem identidade ideal própria a toda *Bedeutung* se ela não se deixar afetar pela falsidade, isto é, se eu puder estar morto no momento em que ela funcionar. Sem dúvida, ela será diferente da *Bedeutung* "eu estou morto", mas não necessariamente pelo *fato* de que "eu estou morto". O enunciado "eu estou vivo" é acompanhado pelo meu ser-morto e sua possibilidade requer a possibilidade de que eu esteja morto; e vice-versa. Isso não é uma das histórias extraordinárias de Poe, mas a história comum da linguagem. Acima, nós tivemos acesso ao "eu sou mortal" a partir do "eu sou". O anônimo do *Eu* escreve, a impropriedade

do *eu escrevo* é, contrariamente ao que diz Husserl, a "situação normal". A autonomia do querer-dizer em comparação com o conhecimento intuitivo, esta mesma autonomia que Husserl demonstra e que nós chamamos, acima de liberdade da linguagem, a "franqueza", tem sua norma na escritura e na relação com a morte. Essa escritura não pode vir acrescentar-se à palavra porque ela a duplicou, animando-a, desde o seu despertar. Aqui, a indicação não degrada nem desvia a expressão, ela a dita. Tiramos essa conclusão da idéia de gramática pura lógica: da distinção rigorosa entre a intenção do querer-dizer (*Bedeutungsintention*), que sempre pode funcionar "no vazio", e seu preenchimento "eventual" pela intuição do objeto. Essa conclusão é ainda reforçada pela distinção suplementar, também ela rigorosa, entre o preenchimento pelo "sentido" e o preenchimento pelo "objeto". Aquele não exige necessariamente este, e poderíamos tirar a mesma lição de uma leitura atenta do § 14 (*O conteúdo enquanto objeto, enquanto sentido preenchedor e enquanto simples sentido ou* Bedeutung).

Por que, partindo das mesmas premissas, Husserl se recusa a tirar essas conclusões? É porque o motivo da "presença" plena, o imperativo intuicionista e o projeto de conhecimento continuam a comandar — à distância, como dizíamos — o conjunto da descrição. Em um único movimento, Husserl descreve e apaga a emancipação do discurso como não-saber. A originalidade do querer-dizer como visada é limitada pelo telos da visão. A diferença que separa a intenção da intuição, conquanto radical, nem por isso seria menos *pro-visória*. E essa pro-visão constituiria, apesar de tudo, a essência do querer-dizer. O *eidos* é determinado em profundidade pelo *telos*. O "símbolo" sempre faz sinal para a "verdade" da qual ele se constitui como falta: "Se a 'possibilidade' ou a 'verdade' vêm a faltar, a intenção do enunciado só é, evidentemente, realizada 'simbolicamente'; ela não pode receber da intuição e das funções categoriais que devem se exercer sobre o seu fundamento a plenitude que constitui o valor de conhecimento. Falta-lhe então, como se diz habitualmente, a *Bedeutung* 'verdadeira', 'autêntica'" (§ 11). Em outras palavras, o verdadeiro

e autêntico querer-dizer é o querer dizer-verdadeiro. Esse sutil deslocamento é a retomada do *eidos* no *telos* e da linguagem no saber. Seria inútil que um discurso já fosse conforme à sua essência de discurso se ele fosse falso. Nem por isso ele deixa de atingir a sua enteléquia quando ele é verdadeiro. Pode-se realmente *falar* dizendo "o círculo é quadrado", e fala-se *bem* dizendo que ele não o é. Já há sentido na primeira proposição. Mas não se teria razão de induzir que o sentido *não espera* a verdade. Ele não espera a verdade enquanto espera, ele só a precede como sua antecipação. *Na verdade*, o telos que anuncia o cumprimento prometido para "depois" já tinha, anteriormente, aberto o sentido como relação com o objeto. É isso que quer dizer o conceito de *normalidade* a cada vez que ele intervém na descrição de Husserl. A norma é o conhecimento, a intuição adequada ao seu objeto, a evidência não só distinta mas "clara": a presença plena do sentido a uma consciência presente a si na plenitude da sua vida, de seu presente vivo. Assim, sem desconhecer o rigor e a audácia da "gramática pura lógica", sem esquecer as vantagens que ela pode apresentar, se a compararmos com os projetos clássicos de gramática racional, deve-se reconhecer que a sua "formalidade" é limitada. Poderíamos dizer o mesmo da morfologia pura dos *julgamentos* que, em *Logique formelle et logique transcendantale*, vem determinar a gramática pura lógica ou morfologia pura das *significações*. A purificação do formal se regula segundo um conceito de *sentido*, ele próprio, determinado a partir de uma *relação com o objeto*. A forma é sempre a forma de um sentido e o sentido só se abre na intencionalidade cognoscente da relação com o objeto. A forma é apenas o vazio e a intenção pura dessa intencionalidade. Talvez nenhum projeto de gramática pura escape a isso, talvez o telos da racionalidade cognoscente seja a origem irredutível da idéia de gramática pura, talvez o tema semântico, por mais "vazio" que seja, limite sempre o projeto formalista. De qualquer forma, em Husserl, o intuicionismo transcendental ainda tem muito peso sobre o tema formalista. Aparentemente independentes das intuições preenchedoras, as formas "puras" da significação sempre são,

enquanto sentido "vazio" ou barrado, reguladas pelo critério epistemológico de uma relação com o objeto. A diferença entre "o círculo é quadrado" e "*vert est ou*" ou "abracadabra" (e Husserl aproxima um tanto apressadamente estes dois últimos exemplos, talvez não seja muito atento à diferença entre eles), é que a forma de uma relação com o objeto e de uma intuição unitária só aparece no primeiro exemplo. Aqui, essa visada será sempre frustrada, mas essa proposição só tem *sentido* porque um *outro conteúdo*, insinuando-se nesta forma (S é P), *poderia* nos dar a conhecer e a ver um objeto. "O círculo é quadrado", expressão provida de sentido (*sinnvoll*), não tem objeto possível, e só tem sentido na medida em que sua forma gramatical tolera a possibilidade de uma relação com o objeto. A eficiência e a forma de signos não obedecendo a essas regras, isto é, não prometendo nenhum conhecimento, só podem ser determinadas como não-sentido (*Unsinn*) se não se definiu previamente, segundo o gesto filosófico mais tradicional, o sentido em geral a partir da verdade como objetividade. Sem isso, seria preciso considerar como não-sentido absoluto toda linguagem poética que transgredisse as leis dessa gramática do conhecimento, e que nunca se deixasse reduzir a ela. Há, nas formas de significação não discursivas (música, artes não literárias em geral), tanto quanto em discursos do tipo "abracadabra" ou "*vert est ou*", recursos de sentido que não fazem sinal para o objeto possível. Husserl não negaria a força de significação de tais formações, ele lhes recusaria simplesmente a qualidade formal de expressões dotadas de *sentido*, isto é, de lógica como relação com um *objeto*. O que equivale a reconhecer a limitação inicial do sentido ao saber, do logos à objetividade, da linguagem à razão.

* * *

Experimentamos a solidariedade sistemática dos conceitos de sentido, idealidade, objetividade, verdade, intuição, percepção, expressão. Sua matriz comum é o ser como *presença*: proximidade absoluta da identidade a si, ser-diante do objeto disponível para a repetição, manutenção do presente temporal

cuja forma ideal é a presença a si da *vida* transcendental cuja identidade ideal permite *idealiter* a repetição até o infinito. O presente-vivo, conceito indecomponível em um sujeito e um atributo, é, portanto, conceito fundador da fenomenologia como metafísica.

Entretanto, tudo o que é *puramente* pensado sob esse conceito, sendo, por isso mesmo, determinado como *idealidade*, o presente-vivo é, *de fato*, realmente, efetivamente etc., diferido até o infinito. Essa diferência é a diferença entre a idealidade e a não-idealidade. Proposição que já se pode controlar no começo de *Recherches logiques*, do ponto de vista que nos ocupa. Assim, depois de ter proposto uma distinção de essência entre as expressões objetivas e as expressões essencialmente subjetivas, Husserl mostra que a idealidade absoluta só pode estar ao lado das expressões objetivas. Não há nada de surpreendente nisso. Mas ele logo acrescenta que, mesmo nas expressões essencialmente subjetivas, a flutuação não está no conteúdo objetivo da expressão (a *Bedeutung*), mas apenas no ato do querer-dizer (*bedeuten*). O que lhe permite concluir, aparentemente contra a sua demonstração anterior, que, em uma expressão subjetiva, o *conteúdo* sempre pode ser substituído por um conteúdo objetivo, logo, ideal; só o ato está, então, perdido para a idealidade. Mas essa substituição (que, note-se de passagem, confirmaria ainda o que dizíamos sobre o jogo da vida e da morte no *Eu*) é ideal. Como o ideal é sempre pensado por Husserl sob a forma da Idéia no sentido kantiano, essa substituição da não-idealidade pela idealidade, da não-objetividade pela objetividade, é *diferida até o infinito*. Atribuindo à flutuação uma origem subjetiva, contestando a teoria segundo a qual ela pertenceria ao conteúdo objetivo da *Bedeutung* e afetaria, assim, a sua idealidade, Husserl escreve: "Seremos obrigados a reconhecer que uma tal concepção não seria válida. O conteúdo, em um caso determinado, visado pela expressão subjetiva que orienta a sua *Bedeutung* de acordo com a situação, é uma unidade de *Bedeutung* ideal, no mesmo sentido que o conteúdo de uma expressão estável; é o que mostra, claramente, o fato de que, *idealmente* falando, toda

expressão subjetiva, se se mantém idêntica a intenção de *Bedeutung* que lhe cabe em um dado momento, pode ser substituída por expressões objetivas. *Na verdade, devemos reconhecer aqui que não é apenas por razões de necessidade prática, como por exemplo, por causa da sua complicação, que essa substituição não pode ser efetuada, mas que, em grande parte, ela não é realizável de fato e até continuará sempre irrealizável.* Efetivamente, é claro que, quando afirmamos que toda expressão subjetiva pode ser substituída por uma expressão objetiva, no fundo, não fazemos senão, por esse modo, enunciar a *ausência de limites* (*Schrankenlosigkeit*) *da razão objetiva.* Tudo o que é, é cognoscível "em si" e seu ser é um ser determinado quanto ao seu conteúdo, um ser que se apóia em tais e tais 'verdades em si'... Mas o que é nitidamente determinado em si deve poder ser determinado *objetivamente*, e o que pode ser determinado objetivamente pode, idealmente falando, ser expresso nas *Bedeutungen* verbais nitidamente determinadas... *Mas estamos infinitamente afastados desse ideal... Cortar da nossa língua as palavras essencialmente ocasionais, e tentar descrever, de modo unívoco e objetivamente fixo, uma experiência subjetiva qualquer: toda tentativa desse gênero é manifestamente vã*" (§ 28).[5] A *Origine de la géométrie* retomará, sob uma forma literalmente idêntica, essas proposições sobre a univocidade da expressão objetiva como ideal inacessível.

Em seu valor ideal, todo o sistema de "distinções essenciais" é portanto, uma estrutura puramente teleológica. Ao mesmo tempo, a possibilidade de distinguir entre signo e não-signo, signo lingüístico e signo não lingüístico, expressão e indicação, idealidade e não-idealidade, sujeito e objeto, gramaticalidade e não-gramaticalidade, gramaticalidade pura e gramaticalidade empírica, gramaticalidade pura geral e gramaticalidade pura lógica, intenção e intuição etc., essa pura pos-

5 P. 106-7 da tradução francesa, na qual fizemos aparecer a palavra *Bedeutung* e sublinhamos duas frases.

sibilidade é diferida ao infinito. Assim sendo, essas "distinções essenciais" caem na aporia seguinte: *efetivamente, realiter*, elas nunca são respeitadas, como Husserl reconhece. *De direito e idealiter*, elas se apagam pois só vivem, como distinções, da diferença entre o direito e o fato, entre a idealidade e a realidade. Sua possibilidade é sua impossibilidade.

Mas como essa diferença se dá a pensar? O que quer dizer aqui "até o infinito"? O que quer dizer a presença como diferência ao infinito? O que quer dizer a vida do presente vivo como diferência ao infinito?

O fato de que Husserl sempre tenha pensado a infinidade como Idéia no sentido kantiano, como a indefinidade de um "ao infinito", nos faz acreditar que ele nunca *derivou* a diferença da plenitude de uma parusia, da presença plena de um infinito positivo; que ele nunca acreditou na realização de um "saber absoluto" como presença junto de si, no Logos, de um conceito infinito. E o que ele nos mostra do movimento da temporalização não deixa nenhuma dúvida a esse respeito: embora ele não tenha feito um tema da "articulação" do trabalho "diacrítico" da diferença na constituição do sentido e do signo, ele lhe reconheceu, em profundidade, a necessidade. Entretanto, todo o discurso fenomenológico está contido, como vimos, no esquema de uma metafísica da presença que se esforça incansavelmente para fazer derivar a diferença. No interior desse esquema, o hegelianismo parece mais radical: por excelência, no ponto em que ele mostra que o infinito positivo deve ser pensado (o que só é possível se ele *se* pensa a si mesmo) para que a indefinidade da diferência apareça *como tal*. A crítica de Kant por Hegel valeria, certamente, também contra Husserl. Mas esse aparecer do Ideal como diferência infinita só pode se produzir em uma relação com a morte em geral. Só uma relação com a minha-morte pode fazer aparecer a diferência infinita da presença. Ao mesmo tempo, comparada com a idealidade do infinito positivo, essa relação com a minha-morte se torna acidente da empiricidade finita. O aparecer da diferência infinita é ele próprio finito. Assim sendo, a diferência, que não é nada fora dessa relação, se torna

a finitude da vida como relação essencial a si como à sua morte. *A diferência infinita é finita.* Não se pode mais, portanto, pensá-la na oposição da finidade e da infinidade, da ausência e da presença, da negação e da afirmação.

Nesse sentido, *no interior* da metafísica da presença, da filosofia como saber da presença do objeto, como ser-junto-de-si do saber na consciência, acreditamos, simplesmente, no saber absoluto como *fechamento*, se não como fim da história. Cremos literalmente nisso. *E que um tal fechamento ocorreu.* A história do ser como presença, como presença a si no saber absoluto, como consciência (de) si na infinidade da parusia, essa história está fechada. A história da presença está fechada, pois "história" sempre quis dizer apenas isto: apresentação (*Gegenwärtigung*) do ser, produção e recolhimento do ente na presença, como saber e domínio. Já que a presença plena tem *vocação* de infinidade como presença absoluta a si mesmo na con-sciência, a realização do saber absoluto é o fim do infinito que só pode ser a unidade do conceito, do logos e da consciência em uma voz sem diferência. *A história da metafísica é o querer-ouvir-se-falar absoluto.* Essa história está fechada quando esse absoluto infinito aparece a si como sua própria morte. *Uma voz sem diferência, uma voz sem escritura é, a um só tempo, absolutamente viva e absolutamente morta.*

Para o que "começa", então, para "além" do saber absoluto, pensamentos *inauditos*, que se procuram através da memória dos velhos signos, são exigidos. Enquanto a diferência continuar sendo um conceito sobre o qual se pergunta se ele deve ser pensado a partir da presença ou antes dela, ela continuará sendo um desses velhos signos; e ele nos diz que é preciso continuar indefinidamente a interrogar a presença no fechamento do saber. É preciso entendê-lo assim e de outra maneira. De outra maneira, isto é, na abertura de uma questão inaudita, que não abre nem para um saber, nem para um não-saber como saber por vir. Na abertura dessa questão, *nós não sabemos mais.* O que não quer dizer que nós não sabemos nada, mas que estamos além do saber absoluto (e do seu sistema ético, estético ou religioso), em direção àquilo a partir do qual o seu

fechamento se anuncia e se decide. Essa questão será legitimamente entendida como *não querendo dizer nada*, como não pertencendo mais ao sistema do querer-dizer.

Logo, não sabemos mais se o que sempre se apresentou como re-presentação derivada e modificada da simples apresentação, como "suplemento", "signo", "escritura", "vestígio", não "é", em um sentido, necessária mas recentemente an-histórico, mais "velho" do que a presença e do que o sistema da verdade, mais velho do que a "história". Mais "velho" do que o sentido e os sentidos: do que a intuição doadora originária, do que a percepção atual e plena da "própria coisa", do que o ver, o ouvir, o tocar, antes mesmo que se possa distinguir entre a sua literalidade "sensível" e sua encenação metafórica em toda a história da filosofia. Logo, não sabemos mais se o que sempre foi reduzido e rebaixado como acidente, modificação e re-gresso, sob os velhos nomes de "signo" e "re-presentação", não reprimiu o que relacionava a verdade com a sua própria morte e com a sua origem; se a força da *Vergegenwärtigung*, na qual a *Gegenwärtigung* se des-apresenta para se re-presentar como tal, se a força de repetição do presente vivo que se re-presenta em um *suplemento* porque ele nunca esteve presente a si mesmo, se o que chamamos com os velhos nomes de força e de diferência não é mais "antigo" do que o "originário".

Para pensar esta idade, para "falar" dela, seriam necessários outros nomes diferentes de signo ou de re-presentação. E pensar como "normal" e pré-originário o que Husserl acredita poder isolar como uma experiência particular, acidental, dependente e segunda: a da deriva indefinida dos signos como errância e mudança de cenas (*Verwandlung*), encadeando as re-presentações (*Vergegenwärtigungen*) umas às outras, sem começo nem fim. Nunca houve percepção, e a "apresentação" é uma representação da representação que, nela, se deseja como seu nascimento ou sua morte.

Sem dúvida, tudo começou assim: "Um nome pronunciado diante de nós transporta-nos à galeria de Dresde... erramos pelas salas... Uma tela de Téniers... representa uma galeria de

quadros... Os quadros dessa galeria representam, por sua vez, quadros que revelam inscrições passíveis de ser decifradas etc.".

Certamente, nada precedeu essa situação. Seguramente, nada a suspenderá. Ela não está *compreendida*, como o desejaria Husserl, entre intuições ou apresentações. Da plena luz da presença, fora da galeria, nenhuma percepção nos é dada, nem, certamente, prometida. A galeria é o labirinto que compreende em si suas saídas: nunca se cai ali como em um *caso* particular da experiência, aquele que Husserl acredita descrever então.

Então, resta *falar*, fazer *ressoar* a voz nos corredores, para suprir o brilho da presença. O fonema, a akumene é o *fenômeno do labirinto*. Esse é o *caso* da *phonè*. Elevando-se em direção ao sol da presença, ela é o caminho de Ícaro.

E, ao contrário do que a fenomenologia — que é sempre fenomenologia da percepção — tentou nos fazer acreditar, ao contrário do que o nosso desejo não pode deixar de ser tentado a crer, a própria coisa se esquiva sempre.

Ao contrário da segurança que Husserl nos dá um pouco depois, "o olhar" não pode "permanecer".